Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XXV. Band, 3. u. 4. Heft.

VII.

Tolstois Stellung in der Geschichte der Philosophie.

Von

Ludwig Stein.

Die Philosophie Tolstoïs kann man nicht erlernen, schulbuchmäßig verarbeiten und systemgerecht abzirkeln, sondern man muß sie erleben. Leo Tolstoi gehört in die auserlesene Schar jener Dichter-Denker von weltliterarischem Zuschnitt, die ihrem eigenen Volkstum nicht bloß, sondern der gesamten Weltliteratur ihres Zeitalters wie der Folgezeit den Stempel ihrer Persönlichkeit aufgedrückt haben. Tolstoi ist nicht bloß ein europäisches Ereignis, wie Nietzsche einst Napoleon oder Goethe als solches bezeichnete, sondern das große Erlebnis unseres westeuropäisch-amerikanischen Kultursystems an der Wende des zwanzigsten Jahrhunderts.

Die Geschichte der Philosophie ist, sofern sie keine chronologische Aufzählung von Namen, Daten und Systemen sein, sondern eine Psychologie der Systembildung darbieten will, kein Herbarium welker Gedankenblumen, kein Mausoleum verstorbener Begriffe, kein Kirchhof toter Systeme, sondern — wie Hegel mit Recht gezeigt hat — ein Pantheon ewiger Gedanken. Und wenn wir dem Philosophen in Tolstoi den Platz anweisen, den er voraussichtlich in der Philosophiegeschichtsschreibung kommender Geschlechter einnehmen wird, so leitet uns dabei kein trockenes Klassifizierungsbedürfnis, sondern das lebenswarme Gefühl für jene große geistesgeschichtliche Tendenz, welche von Anbeginn der beglaubigten Geschichte sich durch alle Zonen und Zeiten innerhalb der vorgeschrittenen Kultursysteme behauptet hat und deren beredtester wie erfolgreichster Wortführer

für unser Zeitalter Tolstoi gewesen ist. Tolstoi ist heute, nach der Weltrevolution, lebendiger denn je.

Gewiß ist Tolstoi als Dichter-Denker, als sozialer Reformator und religiöser Prophet ein homo sui generis, ein singulares Phänomen, dessengleichen wir nur unter den höchsten Wipfeln der Weltliteratur suchen dürfen. Er hat als Mensch und Denker Jahrhundertzuschnitt, als Dichter und Gestalter Ewigkeitsatem. Aber die von ihm vertretene Weltanschauung, mit welcher allein wir es an dieser Stelle zu tun haben, gliedert sich ungezwungen in jene große romantische Tendenz ein, deren erstes Auftreten in der Antike Karl Joël glücklich erfaßt hat, während die letzten Ausläufer und zeitgenössischen Nachzügler der Romantik in Ricarda Huch, Joachimi-Daege und Oskar F. Walzel feinsinnige Würdigung erfahren haben.

Von dem Augenblicke an, da das reifer gewordene Menschengeschlecht die Fesseln der mythologischen Welterklärungen gesprengt hat, um an deren Stelle logisch begründete Weltbilder zu setzen, stehen einander zwei Denktypen schroff und unerbittlich gegenüber: Rationalisten und Romantiker, Logiker und Mystiker, d. h. objektive Zusammenhänge kühl erfassende Verstandesdenker und subjektive aus dem inneren Erlebnis schöpfende Symptom- oder Temperamentsdenker. Die einen philosophieren nur mit dem Kopf, die anderen daneben und darüber hinaus mit Herz und Gemüt. Die einen sind die großen Erkenner, die anderen die nicht minder großen Bekenner. Die Erkenner deuten das All in ihr Ich hinein, sofern sie die Welt außerhalb des Kopfes nach dem logischen Schema der Welt innerhalb des Kopfes modellieren. Die Bekenner lassen umgekehrt das eigene Ich im All aufgehen, sofern sie ihre eigenen Stimmungen, Gefühlswallungen, Erlebnisvisionen und die Ekstasen des inneren Schauens in das Weltall hinausprojizieren. So ruft uns Pascal zu: le coeur a ses raisons, que la raison ne connait pas. So donnert uns Rousseau entgegen: J'étouffe dans l'univers, ich ersticke am Universum. Und sein savoyischer Vikar bricht in die Worte aus: „Ich entdecke Gott überall in seinen Werken; ich fühle ihn in mir. Aber sobald ich ihn an sich selbst betrachten will, sobald ich frage wo und was er, welches sein Wesen sei, dann gelingt's mir nicht!" Man denke dabei an Goethes Wort: Gefühl ist alles. Ähnlich heißt es in Tolstois „Gedanken über Gott": Gott ist für mich dasjenige, wonach ich mich sehne, wonach ich strebe, derart, daß in

diesem Streben mein ganzes Leben besteht. Und daher existiert Er für mich; Er ist; aber Er ist durchaus ein solcher, daß ich ihn weder begreifen, noch nennen kann. Heißt also die Grundlehre des Rationalisten Descartes: Cogitat, ergo est deus, „es gibt ein Denken, folglich gibt es einen Gott", so die des Gefühlsdenkers Tolstoi: sentio, ergo est deus, „ich f ü h l e, daß es einen Gott gibt, also muß es ihn geben".

Beide Denktypen, Verstandesdenker wie Gefühlsdenker, vollziehen subjektive Verdoppelungen, indem sie ihr Ich nach außen projizieren und in den Weltzusammenhang hineinverlegen. Jede Metaphysik ist im letzten Grunde ein Einlegen oder Einfühlen menschlicher Wertungen in Naturzusammenhänge oder Gottesbegriffe. Nur bevorzugen die Logisten oder Verstandesdenker in diesem offenkundig unaufhebbaren Prozeß des „Einlegens" die logische Funktion des Erkennens und Denkens, während die Romantiker die irrationale Funktion des Fühlens oder Wollens der Welt unterlegen. Für die Erkenntnisdenker ist Gott die logische Prämisse der Welt, für die Bekenntnisdenker ein Sehnsuchtsseufzer, für die Idealisten von der Prägung Kants und Cohens der kategorische Imperativ. Sie alle übertragen ihr Ich, dessen Grundfunktion die Vereinheitlichung des Mannigfaltigen innerhalb der uns gegebenen Erlebnisse bildet, ins Universum. Sie borgen die eigene Einheit, die sie in ihrem Ich vorfinden, allen jenen Erlebniskomplexen, welche eine Regelmäßigkeit aufweisen, sei es im Nebeneinander des Raumes, im Nacheinander oder der Periodizität in der Zeit, in den festen Proportionen der Zahlen oder den strengen Gesetzmäßigkeiten kausaler Beziehungen. Denn „Sein' bedeutet nicht ein Erkennen von absoluten Gegebenheiten, sondern nur ein Feststellen von konstanten Beziehungen innerhalb unserer Erlebnisse. Diese Zusammenfassung der isolierten Eindrucksatome oder Einzeleindrücke zur Einheit des Ich ist eine unsere Art erhaltende Funktion, welcher wir die Herrschaft über unseren Planeten verdanken.

Die Erkenntnisdenker bevorzugen naturgemäß die logisch-mathematische Methode, jenen Mos geometricus Spinozas, dessen eherner Umklammerung auch der Gottesbegriff darin erlag, daß er dem Naturbegriff synonymisch in der Formel deus sive natura gleichgesetzt wurde, während die Bekenntnisdenker von großem philosophiegeschichtlichen Format, wie Tolstoi einer war, zur teleo-

logischen Naturauffassung und gefühlsmäßigen Gottesbegreifung hinneigen.

Die einen stellen unseren Wissenstrieb, die anderen unsere Gemütsbedürfnisse in den Vordergrund. Die ersteren schaffen zuvörderst logische Ordnung im Kopfe, sodann astrophysische Ordnung im ganzen Planetensystem, zuletzt soziale Ordnung im menschlichen Zusammensein und Zusammenwirken vermittelst eines und desselben logischen Schemas. Die Bekenntnisdenker aber widerstreben diesem logischen Fatum, weil es, wie der Hobbessche „Leviathan", alle Persönlichkeit in sich aufsaugt und erbarmungslos verschlingt. Ein Spinoza z. B. verlegt sein Ich in die Welt hinein, ein Tolstoi umgekehrt die Welt in sein „Ich". Als Dichter-Denker ist Tolstoi notgedrungen ein Anwalt der Persönlichkeit und ein Verfechter des Gefühlsgehalts des Lebens gegenüber einem alle Persönlichkeit auslöschenden Universalismus. Die Erkenntnisdenker forschen, ihrem immanenten Ordnungssinn entsprechend, nach Naturgesetzen oder, was auf dasselbe hinausläuft, nach „ewigen Wahrheiten" (Leibniz) oder endlich nach „Gedanken Gottes" (Kant). Die Bekenntnisdenker vom Range Tolstois hingegen befriedigen zunächst und zuhöchst das Persönlichkeitsbedürfnis. Sie ringen weniger um den Sinn der Welt, als um den Sinn des Lebens, den Wert des menschlichen Daseins, kurz um den letzten Zweck aller Kultur.

Tolstoi wird in der Geschichte der Philosophie niemals einen Platz unter den Naturphilosophen oder auch nur unter den Metaphysikern, sondern einen hohen Rang unter den Kulturphilosophen und insbesondere unter den Religionsphilosophen einnehmen. Denn Tolstois Problem ist recht eigentlich gar nicht der Zusammenhang des Universums, sondern im letzten Grunde positiv der Sinn des menschlichen Lebens, negativ der Widersinn der technischen Kultur. Nicht Kausalerklärungen sub specie aeternatis prüft Tolstoi, wie Spinoza und die Eleaten, sondern teleologische Geschichtsdeutungen und wertende Kulturmaßstäbe sub specie vitae wie Nietzsche, Schopenhauer, Rousseau, Condorcet, der Cyniker Antisthenes und der Buddhismus.

Tolstois philosophischer Ausgangspunkt ist das kartasianische „Ich" oder der letzte Ankergrund subjektiver Gewißheit. Nur unterscheidet er zwischen dem empirischen Ich, das raumzeitlich bedingt ist und mit persönlichem Empfinden, Streben, Wollen ausgestattet

ist — das ist die Welt des Relativen —, sowie einem überempirischen Ich, das die Offenbarung des Göttlich-Ewigen im Menschen darstellt — das ist die Welt des Absoluten. Wie Kant der phänomenalen eine noumenale Welt gegenüberstellt oder Spinoza dem Attribut der Ausdehnung das Attribut des Denkens, so setzt Tolstoi dem empirischen Einzelich, das relativ und vergänglich ist, das göttliche Ich entgegen, dessen Absenker das Einzelich ist, das aber Ewigkeitsodem hat, weil es an der göttlichen Weltvernunft teilhat. In seiner Schrift „Über das Leben“ sagt Tolstoi: Alles Räumliche und Zeitliche ist visionär. Dagegen sei das Bewußtsein des Lebens keine Vision, sondern etwas Primäres, Grundlegendes. Der Ablauf unserer Vorstellungen in streng logischer Aufeinanderfolge innerhalb dieses Bewußtseins ist aber nur durch ein konstantes Ich möglich, das die zufällig in uns eintretenden Erlebnisakte zu logischer Ordnung bindet und zu strenger Gesetzmäßigkeit knüpft. Da aber unser empirisches Ich ein wechselndes, also relatives Phänomen ist, so kann die konstante logische Ordnung im Kopfe nur von einem Zentralpunkt ausgehen, in welchen alle Zufälligkeiten des Erlebens münden. Dieser konstante Mittelpunkt, den Kant als transzendentale Einheit der Apperzeption ansprach, ist aber für Tolstoi nicht das logische Denken, wie etwa die eingeborenen Kategorien bei Kant, sondern ein Affekt, ein Gefühl, ein Stimmungserlebnis, und zwar der platonische Eros, das mosaische: Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst, die urchristliche Charitas, Spinozas amor dei intellectualis, quo deus se ipse amat, kurz: Gott ist die Liebe.

Damit kehrt Tolstoi über den Kopf der historischen Religionen hinweg zur Urquelle aller religiösen Begriffsbildung zurück: Die sterbliche Persönlichkeit geht nicht in ein Nirwana, ein Nichtsein auf, sondern sie kehrt zum Urgrunde alles Lebens, zur Liebe zurück.

Mit den Romantikern um Schelling wird für Tolstoi das „Leben“ zum Zentralbegriff alles Geschehens. Der Grundzug alles Lebens aber ist für Tolstoi die Liebe. Gott ist ihm daher kein logisches, sondern ein emotionelles Prinzip. Auch das empirische Einzelich liebt dieses oder jenes, aber sofern dieses Einzelich mit dem Weltenich oder Gott zusammenhängt, befreit es sich von der relativen Liebe, die vergänglich ist und steigt zum ewigen Urquell aller Liebe empor, welche der Gottheit gleichgesetzt wird. Das Einzelich begreift Tolstoi als „tierische Persönlichkeit“, die wir mit allen Lebewesen teilen,

während das überempirische beharrende Zentralich des Menschen, das ihn mit der göttlichen Alliebe verbindet, den Menschen über die Tierwelt hinaushebt. Wenn und wofern der Mensch die „tierische Persönlichkeit“ in sich überwindet, erreicht er seine Vereinigung mit Gott.

Als seinen philosophischen Gegenpol empfindet Tolstoi mit vollem Recht seinen Zeitgenossen Nietzsche, gegen den er die volle Schale seines Zornes ausgießt. Denn die Nietzschesche Formel vom „Willen zur Macht“ bedeutet gerade die Verherrlichung, Substanzialisierung, ja die Vergöttlichung der „tierischen Persönlichkeit“, deren Überwindung das Alpha und Omega der Philosophie Tolstois in sich schließt. Beide fordern zwar den Kultus der Persönlichkeit, aber diese Persönlichkeit ist für Nietzsche der Held, für Tolstoi der Heilige, für Nietzsche die „blonde Bestie“ des Urwaldes, für Tolstoi der Prophet, für Nietzsche der Übermensch, für Tolstoi der Erlöser. Nietzsche ist der typische Antichrist, Tolstoi der typische Christ unserer Zeit.

Dabei kennt Tolstoi genau so drei Stadien der Entwicklung des Menschengeschlechts wie jene Positivisten, in deren Banne einst Nietzsche stand, als er noch unter dem hypnotisierenden Einfluß von Paul Rée stand. Ähnlich wie Condercet, Kant, Comte und viele andere läßt Tolstoi alles historische Leben sich in folgenden drei Abstufungen vollziehen. Die Geschichte ist der allmähliche Übergang von der tierischen, persönlichen Auffassung zur gesellschaftlichen oder sozialen, in welcher wir mitten drin stecken, aber wir befinden uns auf dem Wege der Entwicklung von den sozialen Idealen, welche unsere Gegenwart beherrschen, zu jenen göttlichen Idealen der Liebe, dem alles gesellschaftliche Leben letzten Endes entstammt und in welches nach Tolstoi der Sinn der Welt, der Wert alles Lebens und der Zweck der Universalgeschichte des ganzen Menschengeschlechtes ausmündet.

Dieses dritte „göttliche“ Stadium, das kommende Reich, das göttliche Reich in uns, das künftige goldene Zeitalter, der soziologische Chiliasmus, das tausendjährige Reich der unbedingten Herrschaften Gottes oder der Liebe, kündet Tolstoi in apokalyptischer Verzückung und im Tone prophetischer Verklärung, wie er nur einem Dichter-Denker von weltliterarischem Zuschnitt zur Verfügung steht. Dieses „dritte Reich“, das Tolstoi verheißt, hat die eigene tierische Persönlichkeit ebenso überwunden, wie die eigene Familie, das Vater-

nd so gut wie den Staat. Mit Rousseau, den Physiokraten, Charron, m Stoiker Zeno und Cyniker Antisthenes wird das Evangelium des aturzustandes, das uralte ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, in etischen Visionen, religiösen Extasen und lehrhaften Erbauungs-hriften von unvergänglicher Schönheit gepriesen. Das: „Weg von r Kultur“ hat Tolstoi mit allen Kulturkritikern, auch mit Nietzsche, meinsam, aber sein ‚Zurück zur Natur“ erhält bei ihm den Neben-nn, daß wir zur bäuerlichen Einfalt, zur Schlichtheit, zur unkompli-erten Ursprünglichkeit, zum ungebrochenen, reflexionslosen Ge-hlsmenschen im Stile der Duchoborzen zurückkehren sollten, eil dort der göttliche Funke noch ungetrübt durch Kultureinflüsse eiterglimmt und rein fortleuchtet. Tolstois Naturbegriff ist ein nderer als der Nietzsches, Rousseaus, der französischen Renaissance ie des antiken Stoizismus und Cynismus.

Unter Natur versteht die antike Naturbegeisterung der Stoa nd des Cynismus die Freiheit von allen Bedürfnissen der Zivilisation. ousseau meint darunter die Freiheit in der ländlich schönen Gottes-atur, wie sie ihm die lieblichen Gestade des Genfer Sees wider-spiegeln scheinen, Nietzsche begreift unter Natur die Freiheit des stinktes der usprünglichen Raubtiernatur gegenüber der seelischen ebundenheit des Herdenmenschen, Tolstoi endlich feiert unter dem amen „Natur“ den schlichten Mann aus dem Volke. Schon in seinen Kriegsgeschichten“, besonders in den „Kosaken“ und in „Krieg d Frieden“ bilden die einfachen, unverdorbenen Soldaten aus den auerndörfern die eigentlichen Helden. Der Dichter Tolstoi findet e „Natur“ im gemeinen Soldaten, der Philosoph und Reformator schlichten Köhlerglauben des gemeinen Mannes am unverfälschtesten rkörpert. Der Held des Cynikers ist der nomadisierende, ungebundene ettelphilosoph, der Rousseaus der Befreier von aller sumpfigen tädtekultur, der Nietzsches der Eroberer und Bezwinger, der Tolstois dlich der Bauer. Tolstois Naturideal ist die anspruchslose Ano-ymität der geistig Armen. Denn diese erkennen nicht Gott, sondern e leben ihn, unbewußt, unreflektiert. Gott erkennen und Gott leben t ihm seit der „Beichte“ ein und dasselbe, denn Gott ist das Leben.

Die philosophische Synthese Tolstois liegt jetzt klar und plan r uns; sie besteht in der Gleichsetzung von überempirischem Ich Leben = Gott = Liebe. Haben wir die „tierische Persönlichkeit“ in s, welche die Welt des Relativen ist, oder haben wir — mit Kant

gesprochen — die phänomenale Welt in uns überwunden, dann erkennen wir unser verharrendes Ich als Träger des ewigen göttlichen Lebens. Dieses Ich oder „Grund-Ich“, wie es Tolstoi in der „Beichte“ nennt, äußert sich in seiner Elementarfunktion als Liebe. Leben, Vernunft und beharrendes Ich werden nach Tolstoi aufgesogen von seinem Zentralbegriff oder Richtbegriff der Liebe. Daher die strenge Forderung Tolstois: Liebet Eure Feinde, liebet die Euch hassen, welche ihn über den Kopf alles geschichtlich gewordenen Kirchentums hinweg zum Born des Urchristentums zurückführt. Lautet der Imparativ des alten Testaments: „Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst“, so fordert die Tolstoische Formel des Neuchristentums: „Liebe Deinen Nächsten mehr als Dich selbst“, während der anarchische Subjektivismus eines Stirner und Nietzsche sich in den Imperativ pressen läßt: Liebe Dich selbst mehr als die ganze Welt und Gott zusammen. Es ist nun ein wundersames Capriccio der Geistesgeschichte, daß Tolstois Identifizierung von Leben = Liebe = Gott den innersten Nerv gerade derjenigen Philosophie trifft, welcher sich Tolstoi am entferntesten fühlen sollte, nämlich den amor dei intellectualis Spinozas. Tolstoi selbst, der bekanntermaßen nie russische Schriftsteller zitiert, beruft sich mit Vorliebe auf Sokrates, Salomo, Schopenhauer, Buddha, während er zu Spinoza auf der Respektsdistanz des geborenen Widerparts steht. Und doch berührt sich die letzte Tiefe des Tolstoischen Substanz- oder Gottesbegriffes mit keinem Denker so nahe, wie mit der Lehre vom Amor dei intellectualis, quo deus se ipse amat bei Spinoza. Eduard von Hartmann nannte einmal diese spinozistische Lehre die „Blume aller Mystik“. Nicht mit dem Rationalisten, wohl aber mit dem Mystiker in Spinoza berührt sich Tolstoi in der fine fleur seiner philosophischen Geistigkeit. Die Menschheit als Kollektivbegriff, sagt Tolstoi genau so nominalistisch wie Spinoza, ist, wie jeder Sammelbegriff, nur eine Fiktion und kann daher nicht geliebt werden. Aus dem gleichen Grunde können auch Familie, Gesellschaft und Staat oder Vaterland letzten Endes nicht Objekt der Liebe sein. Zu jeder Liebe gehört ein „Ich“, ein „Selbst“. Dieses „Selbst“ suchen ein Stirner oder Nietzsche im empirischen Ich des Einzelindividuums. Daher die kraßegoistische Doktrin: Mir geht nichts über mich. Umgekehrt Tolstoi. Nicht das tierische oder empirische Ich in uns, das wir ja überwinden sollen, lieben wir mit einer ewigen Liebe, sondern das beharrende Ich, den

öttlichen Teil in uns, das ἀπόσπασμα θεοῦ, wie der Stoiker piktet es nennt, das ist der dauernde Gegenstand unserer Liebe. er göttliche Teil in uns liebt sich selbst, sein eigenes Wesen, aber icht den sterblichen, sondern den unsterblichen Teil in uns, folglich edeutet Liebe zu Gott im Sinne Tolstois nichts anderes, als die iebe Gottes zu sich selbst. Das Individuum in seinem beharrenden h als Träger aller Wahrheitswerte und ewigen Ideen ist nur das edium, durch welches die Alliebe oder Gott sein eigenes Wesen offenart. Das ist aber genau der Standpunkt des spinozistischen Amor dei.

Nur herrscht bei Spinoza auch dort, wo er Mystiker wird, der erstand vor, während der Dichter-Denker Tolstoi vom Anbeginn eines schriftstellerischen Schaffens bis hinein in seine pädagogische, heologische und apostolische Periode den Gefühlsdenker nienals verleugnet. Schon in der „Beichte“ sagt Tolstoi: Dieses Suchen ach Gott war nicht Denken, sondern Gefühl. Es entsprang nicht em Gange meiner Gedanken, sondern meinem Herzen. Die Todesurcht ist und bleibt das treibende Grundmotiv wie seines dichterischen, o auch seines denkerischen Schaffens. Schon in seiner Meisternovelle, en „Kosaken“ (1852), welche Turgenjew die beste Novelle genannt at, die in russischer Sprache erschienen ist, klingt dieses Motiv an, m in der „Beichte“ mit elementarer Gewalt hervorzubrechen. Die iebe zum Leben ringt bei ihm allüberall mit der Furcht vor dem Tode. chon der Held der „Kosaken“, Olenin (hinter dem sich Tolstoi verirgt) ist zur Erkenntnis gelangt: um glücklich zu sein, braucht man ur eins — man muß lieben, lieben mit Selbstverleugnung, alle und lles lieben. Alles Glück, sagt Olenin an anderer Stelle, besteht darin, ir andere zu leben. Die Erkenntnis durch die Vernunft aber, heißt es n der „Beichte“, gibt keinen Sinn des Lebens, schließt das Leben aus.

Ist aber alles Leben seiner tiefsten Wurzel nach Liebe, so kann s sich bei dieser Liebe zum Leben nicht um das Abstraktum Menscheit, sondern nur um das oberste Concretum „Gott“ handeln. Was ebt der Mensch, der die Menschheit liebt? heißt es in „Das Reich ottes ist inwendig in Euch“. Es gibt einen abstrakten Begriff: er Mensch; die Menschheit aber als ein idealer Begriff ist nicht und ann nicht sein. Die Menschheit? Wo ist die Grenze der Menschheit? Vo hört sie auf und wo fängt sie an? Hört die Menschheit auf bei em Wilden, bei dem Idioten, bei dem Alkoholiker, bei dem Wahninnigen? Wenn wir also das Leben lieben, weil wir es unserer inneren

Natur nach bejahen müssen, so lieben wir nicht das tierische Ich in uns, das vergänglich ist, sondern den göttlichen Funken in uns, der ewig ist. Der Mensch liebt Gott, weil die Liebe das Wesen seiner Seele ist, weil er nicht anders kann, als lieben.

Es geht ein tiefer Riß durch die menschliche Seele, welche als Verstandesfunktion das Erkennen anstrebt und sich in der Wissenschaft ihr Organ geschaffen hat, aber als Gefühlsfunktion den Sinn des Lebens höher stellt als den Sinn der Welt. Die Wissenschaft vermag nur unsere Neugierde zu befriedigen, aber nicht unser tiefes Sehnen nach dem Sinn unseres Lebens zu stillen. Zwischen Erkenntnis und Leben klafft ein Spalt. Die Religion allein vermag eine Brücke zu schlagen vom Erkennen zum Leben. Religion aber, so definiert Tolstoi in der Schrift „Was ist Religion?", ist das Band zwischen Mensch und Gott (religio abgeleitet von religere: binden). Danach ist Gott der Urquell von Allem. Im Menschen lebt ein Teilchen dieses göttlichen Urquells. Vermittelst der Religion werden die Beziehungen der Menschen zu diesem Urquell alles Seienden geregelt und damit die Richtschnur menschlicher Lebensführung bezeichnet. Über den Konfessionen steht die allgemeine Religion, welche diese Forderungen in vollem Maße befriedigt. Ja, die großen Denker stimmen darin mit den großen Religionsstiftern überein. Denn Konfuzius schon lehrt genau dasselbe, wie der kategorische Imperativ Kants und das dogmenfreie Christentum Tolstois: quod tibi fieri non vis alteri ne feceris. Diese ewige Menschheitsreligion steht über allen konfessionellen Spaltungen und sektirerischen Sonderungen. Tolstoi erinnert („Was ist Religion?") an die erhabenen Worte des talmudischen Weisen Gamaliel über die Ausbreitung der christlichen Lehre: Wenn sie Menschenwerk sind, würden sie von selbst zugrunde gehen, und wenn sie von Gott sind, können sie nicht zerstört werden. Da aber nach dieser Auffassung Gott die Liebe ist und wir eigentlich nur Gott lieben, wenn wir unser „Selbst" lieben — freilich nicht unser tierisches, sondern unser göttliches „Selbst" —, so sind wir, wenn wir lieben, nicht bloß Götter, sondern Gott selbst („Gedanken über Gott"). Wir kennen eben Gott nur in der Form der Liebe. Das ist das Um und Auf der Philosophie Tolstois. Eine solche Philosophie, meint Tolstoi in den „Gedanken über Gott", verleiht dem Leben des Menschen und der ganzen Welt einen bestimmten und vernünftigen Sinn, der in einfachster und allen zugänglicher Weise im Leben selbst

ıgewandt werden kann. In der „Kreuzersonate“ bezeichnet er ls das höchste Ideal der Christen: die Liebe zu Gott und zum Nächsten. icht aus Vorteil oder Berechnung liebt der Mensch, sondern weil die iebe das Wesen seiner Seele ausmacht. Der Neuchristianismus olstois sucht im „Reich Gottes“ darzutun, daß die Substanz der enschlichen Seele die Liebe ist. Das Wohl der Menschen hängt cht ab von der Liebe dieses oder jenes Wesens, sondern der Mensch ebt, weil er den Urquell des Alls, Gott, dessen er mittelst der Liebe ewußt wird, in seinem Inneren trägt. Nur dann und nur deshalb t es dem Menschen möglich, alle zu lieben.

Von diesem Höhepunkte der Philosophie Tolstois aus werden ir den Platz ausfindig machen können, den Tolstoi in der Geschichte s menschlichen Denkens einzunehmen berufen ist. Seitdem wir ns daran gewöhnt haben, Dichter = Denker von Ewigkeitsatem, wie ante, Petrarca, Calderon, Milton, Herder, Schiller und Goethe cht bloß in die Walhalla der Weltliteratur, sondern auch in das antheon der Philosophiegeschichte einzugliedern, werden wir an r philosophiegeschichtlichen Aufgabe nicht vorbeigehen dürfen, olstois Stellung im Rahmen der philosophiegschichtlichen Unterchung zu kennzeichnen. Schon der theoretische Gehalt der Tolstoihen Philosophie rechtfertigt eine besondere Rangstellung, die wir m in der Philosophiegeschichte anzuweisen haben, vollends aber e unübersehbar machtvolle Wirkung, welche Tolstoi nicht bloß ls Dichter und Apostel, sondern auch als Denker und Erwecker auf ußland zunächst, weiterhin aber auf unser ganzes Kultursystem usgeübt hat, fordert uns Philosophiehistoriker geradezu heraus, s philosophiegeschichtliche Problem Tolstoi zu lösen. In welche ruppe von Denkern haben wir ihn einzuordnen? Ist Tolstoi eine ngulare Erscheinung, ein ἅπαξ λεγόμενον der Geistesgeschichte, n vom Himmel gefallener Meteorstein, der sich keiner uns bekannten pischen Geistesverfassung eingliedern läßt?

Gewiß ist Tolstoi als Ganzes betrachtet ein homo sui generis, n Glücksfall von einer Genie-Spielart, wie sie in solcher Zusammentzung die Weltliteratur in keinem zweiten Exemplar aufzuweisen t. Aber diese Art von Einzigkeit und Unvergleichbarkeit gilt cht von Tolstoi allein, sondern von allen Dichter-Denkern, die eltgeschichtlichen Zuschnitt haben. Aber genau so wie wir Schiller i die Nähe von Kant, Lessing, Herder und Goethe in die Nachbar-

schaft von Spinoza philosophiegeschichtlich rücken müssen, wenn wir unserer Rubrizierungspflicht genügen und die philosophischen Leistungen jener Dichter im Rahmen ihrer Gesamttätigkeit abgrenzen sollen, ganz ebenso werden wir Tolstoi als Philosophen nur dann seinem vollen Gehalte nach zu würdigen in der Lage sein, wenn wir die großen philosophiegeschichtlichen Tendenzen aufzuzeigen vermögen, als deren beredtester Wortführer für die zweite Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts Tolstoi angesprochen werden muß. Nicht schematisches Klassifizierungsbedürfnis bildet den Antrieb, die Frage zu untersuchen, welche philosophiegeschichtliche Stellung Tolstoi in der kommenden Geschichtsschreibung der gegenwärtigen Philosophie einzunehmen berufen sein dürfte, sondern wir glauben, daß gerade heute, da Tolstois Ideen lebendiger und triebkräftiger denn je sind, der Nachweis Not tut, daß auch Tolstois philosophische Gedanken ernstliche Nachprüfung verdienen und daß sie im Haushalte der Philosophie unseres Zeitalters eine durchaus bemerkenswerte eigenartige Position beanspruchen dürfen. Die geschichtliche Distanz zu Tolstoi ist noch eine zu geringe, als daß man heute schon in der Lage wäre, seine Gesamtwirkung auf unser Kultursystem, insbesondere auf die soziale Revolution der Gegenwart, auch nur annähernd abschätzen zu können. Anders liegen indes die Dinge, wenn es sich um eine Bewertung seiner philosophischen Leistung handelt, die wir jetzt schon zu überschauen und von ihrem philosophiegeschichtlichen Hintergrunde abzuheben vermögen. Gerade weil es an Stimmen nicht fehlt, die es bedauern, daß Tolstoi nicht bloß Dichter, sondern auch Philosoph war, die ihm also seine Philosophie nicht als hohes Verdienst anrechnen, sondern mit dem sardonischen Lächeln der Nachsicht nur verzeihen, ist es doppelt geboten, Tolstoi nicht bloß als dichterische und religiöse, sondern auch als soziologische und philosophische Kulturmacht herauszustellen. Daß Tolstoi der philosophische Heilige der Bolschewisten ist, sei nur im Vorübergehen gestreift.

Natürlich ist Tolstoi kein Systemphilosoph im Paragraphensinne des Wortes, der sich zu lehrbuchmäßiger Einschachtelung eignet, sondern ein Lebensphilosoph im Stile eines Sokrates, der seine Weltanschauung ebenfalls nur gelebt, aber nicht systemgerecht ausgebaut hat. Zutreffender noch dürfte die Erinnerung an Diogenes von Sinope sein, den seine Widersacher den toll gewordenen Sokrates schalten. Tolstoi gehört eben nicht zum Typus der großen Erkenner, welche

le Prinzipien logisch zu Ende denken, sondern zu jener wunder-
llen Spezies der großen Bekenner vom Schlage eines Antisthenes,
ogenes, Pascal, Rousseau, Nietzsche, welche ihre inneren Offen-
rungen zu Ende leben. Jene denken, diese schauen die Welt.
e Rationalisten machen uns das Universum verständlich, die
ationalisten machen es fühlbar. Die Klassiker unter den Philo-
phen erklären nach mathematisch-logischer Methode die äußere
rfassung des Makrokosmos, die Romantiker betasten mit feinen
ganen den inneren Mikrokosmos, den Sinn der Persönlichkeit,
n Wert des seelischen Erlebens, den tiefsten Gehalt des mensch-
hen Daseins. Für die Bekenntnisphilosophen hat das ganze Leben
s Menschen nur einen erklärlichen Sinn, wenn es dem menschlichen
rstande gelingt, den Weltensinn restlos zu enthüllen, für den Be-
nntnisdenker hat umgekehrt die Welt einen Sinn nur dann,
nn sie uns den Sinn des Lebens schleierlos aufzuschließen vermag.
ide Typen von Denkern ziehen sich in Exemplaren von welt-
schichtlichem Format vom Anbeginn der beglaubigten Geschichte
rch alle Zeiten und Zonen hindurch bis mitten in unsere mächtig
rende Gegenwart hinein. Immer wieder stehen den großen Ver-
andesdenkern nicht minder große Gefühlsdenker, den Rationalisten
e Mystiker, den Logikern die Irrationalisten gegenüber. Wenn
r also Tolstoi im Mausoleum der Philosophie heute eine würdige
abstätte in der Reihe seiner geistigen Wahlverwandten und Stim-
ungsgenossen anweisen sollen, so können wir nicht einen Augen-
ick daran zweifeln, daß das philosophische Monument Tolstois in
r vordersten Ehrenreihe der gewaltigsten Gefühlsdenker aller Zeiten
errichten sein wird. Sein Mahn- und Weckruf: „Kehren wir zur
atur zurück“, den er mit den großen Kulturpessimisten Antisthenes,
no von Cittium, Charron, Rousseau und den Physiokraten in
waltigen Akkorden anstimmt und das von der Wissenschaft
ngelullte Gewissen des Gegenwartsmenschen mit elementarer Wucht
achrüttelt, gehört zu den säkularen Seufzertönen des Menschen-
schlechts. Immer wieder brauchen wir solche Mahner, Rufer,
ecker, wenn wir nahe daran sind, von einer kulturlichen Schlaf-
ankheit befallen und überwältigt zu werden. Diese Bekenntnis-
nker sind die glücklichen Störenfriede und Umwerter, die uns
or einer seelischen Arterienverkalkung zu schützen die Fügung
nd innere Berufung haben. Tolstoi gibt daher in jenem Posaunen-

schall seiner Kultur-, Kunst- und Wissenschaftsverachtung, welche die Jericho-Mauer unseres ganzen Kultursystems ins Wanken bringen sollen, nur jener großen Tendenz, die seit Jahrtausenden als lebendiger Protest gegen verflachenden Rationalismus in gewaltigen Naturen wie eruptiv hervorbricht, den beredtesten dichterischen Ausdruck. Er ist in seinen Forderungen um so hinreißender und radikaler, je mehr er Dichter ist und Prophet zugleich. Forscher und Denker, bei denen der mathematisch-logisch geschulte Intellekt vorwiegt, erzeugen exakte Wissenschaft. Dichter und Propheten hingegen, bei denen Phantasie, Gefühl und Wille die entscheidenden seelischen Lebensmächte ausmachen, sind auf Genies, Erlöser, Heilige und Helden gewiesen. Will man daher der Psychologie der Systembildung in der Weltanschauung Tolstois auf den Grund gehen, so wird man nicht verkennen dürfen, daß nicht der reine Erkenntnistrieb, der zur Wissenschaft drängt, sein Schaffen beflügelt hat, sondern jene große Lebenssehnsucht, welche seine Phantasie zu dichterischen Gestaltungen und sein Gefühl zu religiöser Weltkonzeptionen befeuerte, die entscheidende Instanz ist, die uns die Lösung des Problems Tolstoi in sich zu bergen scheint.

Auf keinen Philosophen hat sich Tolstoi mit solcher Vorliebe berufen wie auf Sokrates. Die Kernlehre des Sokrates hat nun Theodor Gomperz in ein Sätzchen von drei Worten zusammengefaßt, und diese lauten: Niemand fehlt freiwillig. Auf den Grabstein Tolstoi könnte man, um seine Stellung in der künftigen Geschichtsschreibung der Philosophie zu präzisieren, als Epitaph die drei Worte setzen: Kulturphilosoph, Gefühlsphilosoph, Lebensphilosoph. Als Kulturphilosoph gliedert er sich in die Reihe jener pessimistischen Kulturkritiker, welche seit Antisthenes und Diogenes mit hinreißendem Pathos hundertfältig das Landleben gegen das Stadtleben, die Instinkte gegen den Verstand, das Naive gegen das Reflektierte, die Schlichtheit des Naturmenschen, Wilden oder Bauern gegen die Raffiniertheit des differenzierten Kulturmenschen ausgespielt haben. Tolstois unbewußtes Vorbild ist der lebensfremde und kulturabgewandte Diogenes von Sinope, der am hellen Tage mit Licht nach Menschen suchte. Tolstoi fand diese Menschen, denen er schon 1852 in den „Kosaken“ nachspürte, anfänglich im schlichten Soldaten, später im einfachen Landmann, zuletzt in den sektirerischen Duchoborzen. Die Tonne des Diogenes hieß für Tolstoi „Jasnia Polnaja“. Wie

Diogenes mit Stolz den Bettelmantel, so trug Tolstoi mit Inbrunst den Bauernkittel. Sie wollten beide eine Philosophie nicht bloß selbst erleben, oder gar ein System Andere lehren, sondern sie bekräftigten ihre Lehre durch ihr Leben, so daß sie ihre Weltanschauung lebend gelehrt haben. Nur steht Tolstoi als Denker um so viel höher als Diogenes, als er gesättigt ist mit allen Errungenschaften jenes Wissensschatzes, den das Menschengeschlecht seit 2400 Jahren angehäuft hat. Zudem hat Tolstoi als gottbegnadeter Dichter ganz andere Farben auf seiner Palette, als der radikal einseitige, die Bedürfnislosigkeit bis zur Karrikatur entstellende Diogenes. Diogenes kann nur grau in grau malen, und ihm steht nur ein körniger, würziger, zuweilen freilich auch stacheliger Humor zur Verfügung. Tolstoi aber läßt alle Regenbogenfarben seiner unendlich reichen Natur spielen, um seiner Verachtung aller Luxusbedürfnisse der Kultur dichterischen Ausdruck zu leihen. Bald ist er Epiker, bald Dramatiker, bald Theologe, bald Exeget, bald Pädagoge, bald Apostel, bald Künstler, bald Sektenstifter, aber immer nur von der sein Schicksal ausmachenden idée maîtresse beherrscht, seiner Philosophie dadurch zu leben, daß er sie lebt.

Als Gefühlsphilosoph gehört Tolstoi zu jener Gruppe von Denkern, welche mit Goethes: Gefühl ist alles, den Primat, das Übergewicht des Gefühls über den Verstand unbeirrbar verfechten. Wie Schleiermacher das Gefühl für die Grundlage aller Religion, Hume und Adam Smith das Gefühl als letzte Voraussetzung wie aller Welterkenntnis, so aller moralischen Wertbemessung begriffen haben, so verkündet Tolstoi die überragende Bedeutung des Gefühls wie für die Erfassung des Wesens der Gottheit, so für die Erschließung des Sinnes unseres Lebens. Das Erkennen, meint Tolstoi mit den Romantikern, erreicht niemals das Leben. Ich erinnere daran, daß auch Herbert Spencer, gegen den sich Tolstoi in seiner letzten Lebensphase ebenso ingrimmig wendet wie gegen Nietzsche, in seinem letzten Werke, Facts und Comments, mit dem von Tolstoi vertretenen Primat des Gefühls übereinstimmt, indem Spencer die Formel prägt: Die Gefühle sind die Herren, der Verstand ist ihr Diener. Unterscheiden wir also in der Philosophie unter Rationalisten, Voluntaristen und Sentimentalisten, so will mir scheinen, als ob Tolstoi als Philosoph unter die ersten Vordermänner der Sentimentalisten gehörte. Was Tolstoi die erste Stufe der Erkenntnis, die tierische, persönliche Lebensauffassung nennt, das ist jene Oberflächendeutung, wie sie uns die Sinne unter

Zuhilfenahme des logisch operierenden Verstandes gewährt. Was er aber als Ziel aller Erkenntnis preist, nämlich die göttliche Lebensauffassung, der wir vermittelst des von Tolstoi geforderten Neuchristentums zustreben sollten, das ist die unterirdische Schicht des Gefühls, des Affektes aller Affekte, das ist der „Eros" bei Platon, die Liebe oder Gott bei Tolstoi. Gott ist die Liebe, heißt nichts anderes, als daß wir mit unserem unterirdischen Kernwesen, der Liebe, deren weltliche Form nur ein bloßer Abklatsch ist von jener Urliebe, welche Gott ist, das Wesen der Substanz intuitiv erfassen. Wie Schopenhauer den Willen, so hat Tolstoi das Gefühl und unter den Gefühlen wieder das oberste aller Gefühle substanzialisiert oder vergottet.

Damit werden wir übergeleitet zur dritten und letzten Seite unserer philosophiegeschichtlichen Grabschrift, welche Tolstoi als Lebensphilosoph bezeichnete. Ich brauche diesen Ausdruck in einem gewollten Doppelsinn. Einmal soll damit gesagt sein, daß für Tolstoi das Problem des Lebens das Zentralproblem ist, von welchem aus er seine Strahlen in die Peripherie der Welt entsendet. Andermal will ich damit ausgedrückt haben, daß Tolstoi kein Schulphilosoph, sondern mehr ist, als alle Schulphilosophie, nämlich ein Weiser. Was die erste Deutung betrifft, so berührt sich Tolstoi mit den Romantikern auf der einen und den Neovitalisten unserer Tage ebenso wie mit der modernsten Richtung der gegenwärtigen Philosophie, nämlich dem Intuitivismus Bergsons und dem Neuromantizismus des baltischen Philosophen Graf Hermann Keyserling. Schon Friedrich Schlegel hat in seiner Zentrumslehre genau so wie Tolstoi den platonischen Eros, die Urliebe, zum Mittelpunkte des Universums erhoben und zum „Höchsten", zur „Fülle", zu „Gott" emporgetrieben. Ebenso haben unsere Neovitalisten, welche — bewußt oder unbewußt — unter dem Banne Schellings und seines größten Umbildners Eduard von Hartmann stehen, das Leben als Zentralbegriff erkannt, dem der Naturbegriff ebenso wie das Bewußtsein unterstellt werden müssen. Danach ist sogar die unlebendige, anorganische Natur nur erstorbenes ehemaliges Leben, und alles Bewußtsein taucht als sekundäres Phänomen aus dem unerschöpflichen Born des Unbewußten hervor, den die einen als unbewußten Geist, die anderen als Gefühl ansprechen. Dieses Gefühl nun ist, wie Tolstoi mit Schleiermacher und James annimmt, nicht bloß das Fundament alles Glaubens, auch des Glaubens an die Existenz einer Außenwelt, wie uns Hume klar gemacht hat, sondern

uch das letzte Kriterium wie aller Wirklichkeits-, so aller Wahrheits-
verte. Endlich findet sich Tolstoi damit in merkwürdiger Überein-
timmung mit dem Intuitivismus Bergsons und Neuromantizismus
Keyserlings. Was Tolstoi den ewigen Teil unserer Seele, die
Liebe zu Gott nennt, das heißt bei Bergson die „durée réelle".
n seiner „Evolution créatrice" kommt Bergson zu dem Resultat,
laß „vor der Evolution des Lebens die Tore der Zukunft weit
ffen stehen". Für Bergson wie für Tolstoi ist das Leben das Ur-
hänomen, von dem aus alles andere begriffen werden muß. Genau so
ie der Intuitivist Bergson vom Primat des Lebens ausgeht, sagt der
Neovitalist Wagner: Vitalismus bedeutet die Erkenntnis, daß das Ver-
tändnis der Natur nicht von den Erscheinungen der anorganischen,
nicht von der toten, sondern von der belebten Natur auszugehen hat.

Und so kehrt dann der Dichter-Denker Tolstoi mit unseren
nodernsten Philosophen zum Urtypus der ältesten Metaphysik,
um Hylozoismus, zur Belebung der Natur zurück. Kein
Wunder. Wie sagte doch der größte Versteher aller Dichter-
Denker, Wilhelm Dilthey? „Jede Formel, in der wir den Sinn der
eschichte ausdrücken, ist nur ein Reflex unseres eigenen belebten
nneren." Diese Worte Diltheys gelten indes nicht bloß vom
rozeß der Geschichte, sondern ebenso sehr vom Prozeß der Natur.
Nicht bloß in seinen Göttern, auch in seinen Substanz- und Natur-
egriffen malt sich der Mensch.

Aber auch darin ist Tolstoi letzten Endes Lebensphilosoph, daß
r dem Satze non scholae, sed vitae sein Lebenlang gehuldigt hat.
nd deshalb wollten wir auch an dieser Stelle Tolstoi nicht
cholae philosophiegeschichtlich etikettieren, sondern vitae dem
ulturbewußtsein unserer Gegenwart nahe bringen. Als Be-
enntnisdenker stellt Tolstoi jenen gewaltigen Kulturfaktor dar,
er eine der großen Tendenzen des Menschengeschlechts: die
efühlsdomäne unserer Natur, zu erhabenstem dichterischen und
greifendstem religiösen Ausdruck gebracht hat. Ein russischer
taatsmann sprach einst das bedeutsame Wort: „Rußland kann
an nicht verstehen, man muß es fühlen." Unser Dichter
gt: Will man den Dichter ganz verstehen, so muß man in des
ichters Lande gehen. Wenn Tolstoi der verkürzte Ausdruck der
ssischen Volksseele ist, so können wir des philosophiegeschichtlichen
roblems Tolstois nicht begreifend, sondern nur fühlend Herr werden.

VIII.

Le séjour de Leibniz à Paris
(1672—1676).

Par

M. Davillé (Bar-le-Duc).

Quand il arriva à Paris, au printemps de 1672 Leibniz était âgée de vingt-six ans; par suite il était complétement formé, au physique[1]) comme au moral.

C'était un homme de taille moyenne, au dos sans doute déjà voûté, au corps sec et maigre, à la face pâle. Sa tête, assez grosse, était rendue plus disproportionnée encore, par une énorme perruque, qu'il avait dû porter depuis l'âge de vingt ans (au sortir d'une grande fièvre qui „lui avait fait tomber les cheveux"[2]). Il avait la vue courte, la voix assez grêle et prononçait difficilement certains mots; à ces petites infirmités physiques s'ajoutaient quelques dispositions corporelles qui les aggravaient encore; c'est ainsi qu'il ne pouvait aller en voiture à reculons.

Aussi ne savait-il „pas donner trop bonne opinion de lui au premier abord". A la différence de ses compatriotes d'alors, il ne savait pas „boire pour se faire valoir", il était „incommodé d'un grand défaut, savoir de manquer souventes fois aux cérémonies, „et n'aimait pas

---

[1]) Pour ce portrait, nous utilisons celui qu'il avait dressé vers 1696 pour son médecin Behrens, éd. par O. Klopp, Die Werke von Leibniz . . ., Historisch-politische Schriften, Hanovre 1864—1884, t. VI, p. VII et celui que donna son secrétaire Sekhart dans le „Des seel. Herrn von Leibnitz Lebenslauf", éd. par Murr, Journal zur . . . . allgemeine Litteratur, t. VII (1779), Nuremberg.

[2]) Lettre au landgrave Ernest, 15/25 mai 1688. Chr. von Rommel, Leibniz und Landgraf von Hessen-Rheinfels. Francfort-s.-M. 1847, t. II, p. 146.

s'abandonner aux divertissements ordinaires" aux jeunes gens[3]); dans la conversation, faute de facilité de s'enoncer, il paraissait volontiers lent et lourd[4]). Le fait qu'il ne connaissait ni la langue ni les moeurs de la France[5]) augmentait encore son embarras et son apparente infériorité.

Mais, „quoique l'apparence n'y soit pas", Leibniz était plein de „bonnes qualités"[6]). D'un naturel très sociable il aimait à avoir des relations et savait se faire des amis avec lesquels il ne se contentait pas de discuter, mais plaisantait volontiers[7]), cherchant, semble-t-il dans la conversation, les mots qui font image[8]). C'était surtout

---

3) Lettre à Habbeus de Lichtenstein, s. d. (avril 1673) Klopp, t. III, p. 227.

4) Lettre à Malebranche s. d. (1674—1675). Gehrard, Die philosophischen Schriften von .... Leibniz, Hanovre, 1875—1890, t. I, p. 324.

5) „Ego . . . illuc ignotus sum . . . homines, linguam, agendi modum ignoro." Lettre à Boinebourg, février 1672. Klopp, t. II, p. 117.

6) Boinebourg à Pomponne, 4 février 1672. Id., p. 125. Cité par J. Baruzi, Leibniz et l'organisation religieuse de la terre. Paris, 1907, p. 17.

7) „Cum Gallia essem saepe per jocum amicis, linguam Germanicam pro Latina ejusque filia gallicam italianamque habere privilegium, ut ineptias commode efferre non possit, ineptias scilicet pseudophilosophicas." Lettre à Paullini, 9 février 1692. Foucher de Careil, Oeuvres de Leibnitz, Paris, 1859—1875, t. VII, p. 193.

8) „Quand j'étais à Paris, j'avais coutume de dire à Messieurs de l'Academie Royale des Sciences que si les ames qui se sont tournées vers le ciel, passent dans les astres, il fallait donner le globe de Jupiter à Galilei et à Mons. Cassini, mais qu'il fallait laisser Saturne à Mr. Hugens." Journal d'avril 1696. Pertz, Leibnizens gesammelte Werke . . . Erste Folge. Geschichte. Hanovre, 1843—1847, t. IV, p. 310. „Il m'arriva un jour de dire que le Cartesianisme, en ce qu'il a de bon, n'estoit que l'antichambre de la véritable philosophie. Un homme de la compagnie, qui fréquentait la cour et qui avait de la lecture . . . poussa la figure jusqu'a l'allégorie, et peut-être un peu trop loin. Car il me demanda là-dessus, si je ne croyois point qu'on pourroit dire sur ce pied là, que les anciens nous avoient fait monter l'escalier, que l'école des modernes estoit venue dans la sale des gardes, et si les innovateurs de notre siècle estoient venus jusque dans l'antichambre, qu'il me souhaitait l'honneur de nous introduire dans le cabinet de la Nature. Cette tirade de paralleles nous fit tous rire et je luy dit: vous voyés, monsieur, que vostre comparaison a rejoui la compagnie; mais vous ne vous estes point souvenu qu'il y a la chambre d'audience entre l'antichambre et le cabinet, et que ce sera assez, si nous obtenons audience sans pretendre de penetrer dans l'interieur." E. Bodemann, Die Leibniz-Handschriften der . . . . Bibliothek zu Hannover, Hanovre, 1895, p. 55.

„un honneste homme“ d’„infiniment d’esprit . . . très habile en toutes sortes de sciences“[9]), car on trouvait en lui „un trésor inépuisable de toutes les belles sciences dont un ésprit solide jamais a esté capable“[10]), en un mot un homme „très habile et très profond en toutes connaissances sans en excepter aucune“, de sorte que c’était „un prodige qu’il en sache tant en un âge si peu avancé“[11]). La liberté de son esprit était aussi grande que son savoir[12]), et celui-ci visait à un but pratique, car Leibniz cherchait à se „contenter l’esprit en pouvant produire quelque chose de réel et d’utile pour le public“[13]).

Ce jeune homme qui, par simplification, avait déjà changé son ancien nom slave de Leubniiz en Leibniz, se faisait appeler Monsieur de Leibniz[14]) et passer pour un „Gentilhomme Allemand“[15]), sans doute plus à cause des avantages qu’il en pouvait retirer que par vanité nobiliaire, puisqu’il resta toujours en relations avec sa famille et ne renia jamais ses parents.

Leibniz, écolier prodige, reçu docteur en droit à l’âge de vingt ans, et qui, dès lors, avait vécu à Francfort comme sécrétaire du comte de Boinebourg, l’ancien ministre de l’électeur de Mayence, puis à Francfort comme conseiller de revision à la chancellerie de l’électeur[16]), venait à Paris pour s’occuper d’affaires politiques et financières. Ayant conçu le projet de tourner les armes de Louis XIV contre l’Egypte pour empêcher le roi d’attaquer la Hollande et l’Allemagne, il avait cru nécessaire de venir présenter en personne son plan de conquête[17]) et son maître l’avait d’autant mieux approuvé qu’il

---

[9]) J. Boinebourg à Vernaud de Pomponne et Antoine Arnaud au même, 5 et 12 septembre 1672. Klopp, t. II.

[10]) Boinebourg au même, 4 novembre 1672. Foucher de Careil, t. V, p. 360.

[11]) Un inconnu à Justel, avril 1672. Klopp, t. II, p. 133.

[12]) Cf. lettre de Schuller à Spinoza, 14 novembre 1675, citée par L. Stein, Leibniz und Spinoza, 1890, p. 43.

[13]) Lettre à Habbeus citée pl. haut, note 3.

[14]) D’après les lettres du Journal des Savans citées ci-dessous.

[15]) D’après la lettre à Antoine Arnaud citée pl. haut, et celle de Thoynard citée pl. bas.

[16]) V. notre ouvrage, Leibniz historien. Essai sur l’activité et la méthode historiques de Leibniz, Paris, 1909, p. 6—7.

[17]) Lettre citée pl. haut, note 5, qui commence par: „Praesentia opus est, tum ut persuadetur, tum ut cum fructu nostro.“ Klopp, t. II, p. 116

espérait faire réclamer par Leibniz, comme son „plénipotentiaire“[18]), une pension qu'il avait reçue de Louis XIV, en récompense de services rendus à la France, mais qui, depuis plusieurs années n'était pas payée[19]).

Tels étaient les motifs avoués et en quelque sorte officiels du voyage de Leibniz à Paris; il en est d'autres plus secrets qui n'étaient pas moins puissants puisque, les premiers disparaissant, ils subsisteront pour prolonger son séjour en France. Leibniz, esprit toujours ouvert à la vie de son temps, et caractère éminemment sociable, avait toujours aimé voyager, voire et connaître beaucoup de grands personnages et il savait qu'on n'en trouvait alors nulle part autant qu'à Paris[20]); mais il reconnaissait que les voyages coûtaient cher[21]) et qu'il n'était pas fâché d'aller aux frais d'un autre en pays étranger. Il se proposait pendant son séjour à Paris d'apprendre la langue[22]) et, sans doute, de s'initier à la culture française, si brillante à l'époque de Louis XIV; nulle part, croyait-il, on ne pouvait mieux qu'en France perfectionner les sciences[23]) et, par suite, s'initier à leur connaissance. Enfin le séjour de Paris pouvait lui apprendre beaucoup de choses d'une utilité immédiate[24]), au point de vue politique et économique, et il semble que Leibniz ait espéré trouver en France la réalisation du rêve qui le hanta toute sa vie: rencontrer un grand prince, un maitre éclairé et généreux qui, tout en le laissant indépendant, pourrait appliquer ses idées sur le bien public[25]).

---

18) Reconnaissance et mémoire de Boinebourg, 18 mars 1672. Id., t. III, p. 129—130.

19) Lettre s. d. n. a. (à Morelle, 1673—74) Id., p. 43.

20) V. pl. loin. Il écrivait du fils de Boinebourg: Plus tard, il déclarait que l'enfant ne prenait aucun plaisir à des visites „Da doch gewißlich darinn der größte Nutz, so man von Paris haben kann“ 1673. Guhrauer, Leibnitz's Deutsche Schriften. Berlin, 1838—40, t. II, p. 16.

21) Lettre à Jean-Frédéric, s. d. (septembre 1671). Klopp, t. II, p. 9.

22) V. ci-dessous, note 24.

23) Lettre citée pl. haut, note 21. Dès juillet 1671, il avait déjà donné à son voyage en France un but scientifique. Klopp, t. II, p. LIII.

24) J'ai voyagé en France autant pour apprendre la langue que pour apprendre quelques autres choses non inutiles au temps présent. Lettre à Leisingen, s. d. (mai 1675). Id., t. III, p. 280.

25) „Je ne suis pas interessé et ne cherche que d'estre honorablement sous la protection d'un grand prince.“ „Ibidem et surtout: „je croy qu'un homme comme moy qui n'a point d'autre interest que celuy de s'acquerir

C'est dans ces conditions qu'il avait quitté l'Allemagne au printemps de 1672 et qu'il devait rester à Paris jusqu'à l'automne de 1676. Pendant ces quatre ans de séjour en France, Leibniz a connu beaucoup de personnages remarquables, s'est occupé des affaires du baron de Boinebourg et des siennes propres, de politique et d'économie politique, de science, de littérature et de philosophie.

I.

Leibniz craignant sans doute que Louis XIV ne commençât au printemps la guerre de Hollande, croyait qu'il ne devait pas partir après le mois de mars s'il voulait trouver le roi chez lui[26]). Défrayé par le baron, il partit le 19 mars 1672, trois jours avant le comte de Schönborn, gendre de Boinebourg, accompagné seulement d'un valet[27]) et arriva dans les premiers jours du printemps à Paris[28]). A peine y était-il que Louis XIV commençait la guerre[29]). Sa mission politique devenait donc inutile; aussi son maître le rappela-t-il au bout de quelques semaines et lui-même pensait-il revenir en été[30]). Mais

---

de l'honneur par des découvertes considerables dans les arts et sciences et d'obliger le public par des travaux utiles n'a qu'à chercher un grand Prince, qui puisse pénétrer jusque au fond des choses, pour juger de leur prix, et qui aye des sentimens généreux et les actions reglées par les principes de la Gloire, pourvu que l'estat de ses affaires luy permette d'écouter ou de favoriser les belles choses." Lettre à Jean-Frédéric, 91 janvier 1675. Id., p. 274.

[26]) „Non potest iter ultra mensem Martium differi. Nam hoc decurso consilia decreta decretatoria jam sunt fabricata, Rex ipse non erit domi, nec proinde commode compellabilis, et praeterea promissorum praefatio non potest ultra mensem sine magna et apud ipsos, quibus promissum est, alleganda et probanda necessitate sustineri." Lettre à Boinebourg de février 1672. Id., t. II, p. 118.

[27]) „Je suis sur le point de trouver moyen d'envoyer l'auteur en question à la cour. Je lui fournirai les derniers et tout ce que je puis pour le faire venir au plutôt." „Il est seul avec un valet, n'a rien de son chef qu'il puisse contribuer, sinon son étude, sa fidelité et son application." Boinebourg à Pomponne, 4 février 1672 et s. d. (après). Id., p. 124 et 126. Cf. Baruzi, p. 17.

[28]) „Mr. Leibniz . . . partit d'icy il y a deux jours." Boinebourg à Morell, t. I mars 1671. Klopp, t. II, p. 133.

[29]) Il l'annonçait le 6 avril 1672. Baruzi, p. 20.

[30]) „Ego opto ut redeas quam primum." Lettre de Boinebourg, 3 juin 1672. „Spero aestate jam declivi ad acidulos Svalbacenses de more potando,

es affaires qu'il devait traiter pour le baron n'étaient évidemment as réglées, car il resta sans soulever de difficultés jusqu'en automne, ù Boinebourg envoyait son fils à Paris[31]), puis mourait subitement[32]).

Libre de toute attache en Allemagne, Leibniz ne songea plus uère au retour et accompagna en Angleterre le gendre et le fils de on ancien protecteur, dans un voyage qu'ils y faisaient pour des aisons politiques et financières[33]). Ce voyage dura près de trois ns, du 11 janvier au début de mars 1673[34]), et il eut été sans doute lus long encore, si Schönborn n'eût été brusquement rappelé à Mayence ar la mort de l'Electeur[35]).

Le comte de Schönborn obtint facilement du nouvel Electeur autorisation pour Leibniz de prolonger quelque peu son séjour Paris[36]). L'ancien conseiller essaya d'abord de rester au service e la cour de Mayence; c'est sans doute alors qu'il promit à l'Electeur 'écrire l'histoire de son prédécesseur[37]). Il lui offrait, pour l'allècher, ne correspondance intéressante de Paris et essayait d'y obtenir un mploi diplomatique: à la mort du résident de Mayence à Paris, u Fresne, il tenta de le remplacer; la déclaration de guerre de la

---

ı Germaniam me .... reversurum." Lettre à Boecler s. d. (sans doute osterieure à celle du 7 août 1672, ou il parle d'une lettre de Boinebourg du 5 juillet, datée de Salzbach). Klopp, t. II, p. 135 et 137 (et Archiv f. Gesch. . Philos., t. IX, p. 315).

31) „Ecce filium qui prout Parisiis consultatio dabit in Angliam cum omino genere una libit." Lettre à Boinebourg, 7 novembre 1672. Id., . 140.

32) Guhrauer, G. W. Freiherr von Leibnitz, Eine Biographie. Breslau, 846, t. I.

33) Schönborn alla à la cour de Charles II négocier une entente de la art de l'électeur de Mayence. Id., p. 125—6. D'autre part il venait réclamer au prince Rupert 2.500 florins prêtés par Boinebourg. Lettre du novembre citée. Klopp, t. II, p. 141. Ainsi la mission de Schönborn en ngleterre rappelle beaucoup celle de Leibniz en France.

34) Guhrauer, v. I, p. 124 et 130. Il revint avant le 8 mars 1673, ou écrit à Oldenbourg: „Ubi primum Parisios feliciter appuli." Gehrardt, er Briefwechsel von G. W. Leibniz mit Mathematikern. Berlin 1899, . 81.

35) Survenue le 12 février 1673. Guhrauer, t. I, p. 129.

36) Lettre de Schönborn, 5 mai 1673. Klopp, t. III, p. 17. Cf. Guhrauer, . I, p. 131.

37) Cf. Leibniz historien, p. 26.

France à l'Empire l'empêcha de réussir[38]). Alors Leibniz, ne recevan aucun traitement de l'Electeur[39]), essaya successivement de trouve une position en France[40]) et en Allemagne; étant entré finalemen au service du duc de Brunswick, Jean Frédéric, il quitta la Franc vers la fin de septembre 1676[41]).

Jusqu'à présent, en dehors de son premier séjour en Angleterr et d'un petit voyage qu'il paraît avoir fait en province à la fin d 1675[42]), Leibniz resta constamment à Paris. Il y vivait sans dout seul avec son valet; peût-être avait-il bientôt échangé celui-ci contr un sécretaire, dont le service lui paraissait plus nécessaire[43]).

Nous ignorons quel était le domicile de Leibniz pendant la pre mière année de son séjour; c'est seulement à son retour d'Angleterr qu'il donne son adresse chez le résidant de Trèves, Hèis, rue Thibau aux dez[44]). Il semble cependant n'avoir jamais habité chez le résiden où demeurait son élève, le fils du baron de Boinebourg; lui-mêm avait essayé de s'y faire loger, mais la femme de Heis s'y etait opposé Leibniz rompit alors avec le résident et vint avec l'enfant habiter che l'abbé de la Bastiole[45]). Sans doute celui-ci demeurait au Faubour Saint Germain, le quartier aristocratique, car nous savons que Leibni alla à ce moment s'établir tout près du palais du Luxembourg, dan la rue Garancière, a l'hôtel de Saint-Quentin[46]). Cette rue, encor

---

[38]) Klopp, t. III, p. IX; K. Wild, Leibniz als Politiker und Erzieher . . Neue Heidelberger Jahrbücher, t. IX (1899), p. 231—2.

[39]) Lettre de Schönborn, 11 février 1676. Klopp, t. III, p. 53.

[40]) V. pl. bas.

[41]) Cf. Leibniz historien, p. 26—27.

[42]) „Nunc vero in eo sum ut iter suscipiam aliquot septimanarun Nam ante exitum Tamarii rursus Parisiis ero.“ Lettre à Oldenbour 28 décembre 1675. Gehrard, Der Briefwechsel, p. 143.

[43]) Vers avril 1673, il écrivait à Habbeus, en parlant du duc de Brun swick: „qu'il plaise à son Excellence de m'entretenir un écrivain ou ama mensem, quand je seray chez Elle . . . . Outre que j'ay practiqué la mêm chose en France avec succès.“ Klopp, t. III, p. 230.

[44]) Lettres à Oldenbourg et à Jean-Frédéric des 8 et 26 mars et 14 avri Gehrard, Der Briefwechsel, p. 84 et 93 et Klopp, t. III, p. 269.

[45]) Wild, p. 229, d'après une lettre de Ferrand du 26 mai 1673.

[46]) „Mutatis domicilii, quod nunc in S. Germani suburbium, a palat Luxemburgici viciniam transfero.“ Lettre à Huet de 1673 (réponse à cell du 3 avril). Gehrhard, Philo., t. III, p. 12. C'est dans la lettre à Malé branche citée plus haut (note 4), que nous trouvons l'indication de l'hôte

ujourd'hui tranquille et silencieuse, devait plaire aux méditations u jeune philosophe, et il semble n'avoir plus désormais cherché changer de quartier[47]). (La suite au prochain numéro.)

ans une lettre à Jean-Frédéric du 21 janvier 1675, il écrit encore: „rue arantière proche S. Sulpice, à l'enseigne de la ville de S. Quentin.“ Klopp, III, p. 276. Cf. Guhrauer, Biographie, t. I, note 20—21 et Baruzi, p. 215 te 2.

[47]) Cependant, le 20 juin 1674, Thoynard lui écrivait d'Orléans: A Monsieur de Leibnits Gentilhomme Allemand rue Sainte Marguerite oche l'Abaïe St. Germain à Paris“. Correspondance de Thoynard à la bliothèque de Hanovre, fol. 1—2. Peut-être, ne se rappelait-il pas son resse actuelle et lui écrivait-il à un ancien domicile.

IX.

The Development of Berkeley's Theism.

By

A. C. Armstrong,

Wesleyan University, Middletown, Connecticut, U. S. A.

It has been the fortune of Berkeley to be misunderstood. In his own time his denial of substantial matter was interpreted as a denial of all objective reality. And if by later thinkers his immaterialism has been more accurately appreciated, even they have often overlooked the dominant aim by which his system was inspired. For the final cause of Berkeley's doctrine was not idealism, but (Christian) theism. Among recent writers Bergson has brought this out most sharply in his paper before the Fourth International Congress of Philosophy, and which he has printed in the Revue de Métaphysique et de Morale[1]. Even Bergson's interpretation, however, needs correction, since, going to the opposite extreme, he makes idealistic theism the sole purpose of Berkeley's thinking[2]. But this mistake apart, and substituting principal purpose for sole purpose, we gain a precise and illuminating statement of the goal of the Berkeleyan system.

This essential purpose, moreover, was present to the mind of Berkeley from the beginning of his reflective life. Very early, in his student years at Dublin, "the principle", that is the immaterialistic

[1]) Bergson, L'Intuition philosophique, Revue de Métaphysique et de Morale, 19, 1911, 809—827. Cf. L. Carrau, La philosophie religieuse de Berkeley, Revue Philosophique, XXII, 1886, II, 376. Earlier the religious interpretation had been eloquently urged by A. C. Fraser throughout his well-known edition of Berkeley's Works (1871; new ed. 1901, to which all the references in this paper are made, unless otherwise stated) and in his Berkeley (Blackwoods Philosophical Classics) 1881.

[2]) Cf. the writer's discussion, Berkeley, Bergson and Philosophical Intuition, Philosophical Review, XXIII 4, 1914, 430—8.

nesis, broke in upon him as the cure for the reflective evils of his me. With equal clearness the records of his beginning speculation now the theistic thesis embedded in his idealistic views. To Fraser re owe, sience 1871, our acquaintance with the "Commonplace Book"[3]), which notes the questions, the ideas, the conclusions passing through ne mind of the youthful genius a she prepares for the first formulation f his principles. And this contains striking anticipations of his matured ositions. His argument is to be directed to practical ends, in particular is to make manifest the being of God[4]). The existence of matter declared fatal to theism[5]), while Berkeley's rejection of the doctrine f objective or absolute extension is stated in terms which he was continue to the end of his theistic thinking[6]). Nature is defined s "the ordinance of the free will of God" and necessity denied of the onnections of ideas[7]). Finally, all causal activity is restricted to will[8]), so that the idealistic principle yields a direct theistic argument:

"Every sensation of mine, which happens in consequence of the eneral known laws of nature, and is from without, i. e. independent f my will, demonstrates the being of a God, i. e. of an unextended, ncorporeal spirit, which is omnipresent, omnipotent etc."[9]).

Nevertheless, the Berkeleyan theism is announced with varying ulness in the philosopher's different writings. The Essay towards a New Theory of Vision made but partial disclosure of the immaterialistic rinciple. Necessarily, therefore, the theistic implications of the rinciple came little into view. As in regard to the immaterialism roper, the theistic work in this Essay is preparatory; the foundations re laid for the later and complete discussion, but the argument itself suggested chiefly by anticipation. Thus the connection of vision nd touch is stated in terms of language, a visual language, which based upon experience, habitual connection, "the wonted ordinary

[3]) As Fraser entitles it, and which was begun, apparently, in 1705.

[4]) "Commonplace Book" (Works I) 19. Cf. also the last entry, p. 92, dded by Fraser from the volume found with the "Commonplace Book".

[5]) Ibid. 32, 91.

[6]) Ibid. 81; cf. 52, 82, 84, 91; also, infra 12.

[7]) Ibid. 44, 49, 58.

[8]) Ibid. 41, 55, 67, 69.

[9]) Ibid. 54 (Lorenz reads "omniscient" for "omnipresent", Archiv f. Geschichte d. Philosophie 18, 1905, 555); cf. 10, 18—19, 60, 66.

course of nature" and the like, but which contains no element of necessity[10]). This language of vision is further described as "the language of nature", "the Universal Language of Nature"[11]) etc., and emphasis is laid on its constancy, primitiveness and even, toward the close of the Essay, on its independence of human arrangement[12]). "The wonderful art and contrivance wherewith it is adjusted to those ends and purposes for which it was apparently designed; the vast extent, number, and variety of objects ... suggested by it — all these may, if anything, give us some glimmering analogous praenotion of things that are placed beyond the certain discovery and comprehension of our present state."[13]) So the theistic inference is intimated, but not explicitly drawn; and it is left for the succeeding work, the Principles of Human Knowledge, referring to the argument of the Essay, to connect in terms the idea of a visual language with the idea of God: "It is, I say, evident ... that visible ideas are the Language whereby the Governing Spirit on whom we depend informs us what tangible ideas he is about to imprint upon us..."[14])

In general the Principles, as the second step in the formulation of Berkeley's system, gives definite expression to his theistic conclusions. As the idealism or immaterialism of "the principle", so now its theism is announced to a scoffing world. While "the doctrine of Matter or Corporeal Substance" favors both scepticism and atheism[15]), immaterialism and man's inability to control his ideas of sense imply the dependence of the sense-world on a suprahuman Will or Spirit[16]), whose wisdom and benevolence, as well as his unity, eternity, and perfection are evidenced by the order of nature which he institutes and upholds[17]). The laws of nature are not necessary connections, but "set rules or established methods" of the divine operations ordained for human good [18]) and "constituted" solely by the will of the Governing

---

[10]) Essay towards a New Theory of Vision (Works I) §§ 45, 51, 140, et passim.

[11]) Ibid., Table of Contents, title to § 147; §§ 140, 147.

[12]) Ibid., §§ 144, 147—148.

[13]) Ibid., § 148.

[14]) Principles of Human Knowledge (Works I) § 44.

[15]) Ibid., §§ 92—96.

[16]) Ibid., §§ 29, 33, et passim.

[17]) Ibid., §§ 30—33, 43—44, 60—66, 146 ff.

[18]) Ibid., §§ 30—32, 60—66, et passim.

Spirit".[19]). These connections of things or ideas form the language of the Author of Nature[20]), which, however, we too often fail to understand because of our belief in the officacy of second causes, which leads us away from the true explanation of the world[21]). Blinded by such misconceptions, many of mankind deplore the impossibility of seeing God. Whereas the thinking man who but opens his eyes, may discern Him "with a more full and clear view than we do any one of our fellow-creatures"[22]). For, "it is evident to every one that those things which are called the Works of Nature ... are not produced by, or dependent on, the wills of men. There is therefore some other Spirit that causes them; since it is repugnant that they should subsist by themselves ... But, if we attentively consider the constant regularity, order, and concatenation of natural things, the surprising magnificence, beauty and perfection of the larger, and the exquisite contrivance of the smaller parts of the creation, together with the exact harmony and correspondence of the whole ..., and at the same time attend to the meaning and import of the attributes One Eternal, Infinitely Wise, Good, and Perfect, we shall clearly perceive that they belong to the aforesaid Spirit, 'who works all in all' and 'by hom all things consist'."[23])

In the other works of the first Berkeleyan group, and of Berkeley's middle age, this theistic doctrine is repeated and enforced. The Three Dialogues between Hylas and Philonous devote more attention to immaterialism as a preventive of scepticism than to its theistic corollaries. Nevertheless the theistic argument, if brief, is presented with notable emphasis and force[24]). This holds above all of the specific proof from the immaterialistic hypothesis, which, especially in its noetical phase, is declared to furnish "a direct and immediate demonstration, from a most evident principle, of the being of a God". For, as the existence of sensible things, though ideal is yet real, and "since" they depend not on my thought, and have an existence

[19]) Ibid., § 32, et passim; cf. § 106.

[20]) Ibid., §§ 43—44, 66.

[21]) Ibid., §§ 32, 66, et passim.

[22]) Ibid., §§ 146—149.

[23]) Ibid., § 146.

[24]) Three Dialogues between Hylas and Philonous (Works I); Dial. II, 422—428; cf. Dial. III; 446—447, 478—479.

distinct from being perceived by me, there must be some other Mind wherein they exist. As sure, therefore as the sensible world really exists, so sure is there an infinite omnipresent Spirit whe contains and supports it"[25]). This proof, moreover, is independent of teleology, at the same time that it confutes the atheists. Though the argument from order is decisive, the immaterialistic proof is simpler and more easily apprehended. It is not necessary to call in the help of astronomy and the sciences, the bare existence of "a rock, a desert, chaos, or confused jumble of atoms" is sufficient to show the existence of an infinite Mind[26]). Finally, the objection from the Mosaic account of creation does not lie: for creation, on the immaterialistic hypothesis, may be explained in the sense of things becoming perceptible to finite spirits, and so gaining a relative existence, through God's decree[27]).

Alciphron (and The Theory of Vision Vindicated etc.) bring a fuller and more explicit development of the argument from visual language which now is held to show "the immediate presence and providence of a Deity", or even to furnish" a new and unanswerable proof of the existence and immediate operation of God"[28]). For, although God speakts not to men in andible tones, he has instituted a language of visual symbols, which because of the divine ordinance and support signify tangible objects as words in human speech symbolize things. Through this "natural language" the Author thereof "constantly speakts to the eyes of all man kind, even in their earliest infancy . . "This language is learned with little pains, it is exactly adaptedto man's practical needs, "it cannot be accounted for by mechanical principles ... by the laws of motion, by chance, by fate, or the like blind principles ... " It "proves not a Creator merely, but a provident Governor, actually and intimately present ..." As the intelligent use of linguistic symbols reveals the presence of finite spirits, so the language of vision gives evidence "of an intelligent, thinking, designing cause"[29]). The suggestions of the Theory of Vision and the discussion of the Principles have now been expanded into a characteristic theistic

[25]) Ibid., Dial. II, 424.

[26]) Ibid., Dial. II, 425—426.

[27]) Ibid., Dial. III, 470—478.

[28]) Theory of Vision Vindicated etc. (Works II) Title, §§ 1, 38.

[29]) Alciphron (Works II): Dial. IV, §§ 6—15.

proof[30]). And the Being, whose existence is thus argued, cannot be reduced to a mere unknown, for the proper interpretation of analogical knowledge evinces the reality of man's conception of the Deity[31]).

Midway in time between the Three Dialogues and Alciphron appeared the prizeessay De Motu. In this brief treatise Berkeley was less concerned with the ultimate metaphysical outcome of his system than with its physical applications. The immaterialistic principle is not so much stated as presupposed. The phenomenalistic analysis of motion, on the contrary, and of its laws, is affirmed througout. The physical sciences, it is argued, make legitimate us eof abstract ideas and general principles, since they deal with hypotheses; and the laws of nature which they establish are not efficient causes but mere orderly sequences among sensible facts. Scientific explanation accordingly consists in the reference of phenomena to these laws as special cases thereof. The only active cause, on the contrary, is incorporeal spirit, which we know by inner experience[32]); whereas among the (sensible) qualities of corporeal things naught of activity can be found[33]). The motion in the world, therefore, like the existence of things, is to be referred to a supreme Spirit as its author and cause[34]). But the consideration of this Being leads beyond physical and mechanical philosophy to metaphysics and theology[35]).

The theism of Berkeley's earlier stages thus stands outlined before us. Suggested in the Theory of Vision, the doctrine receives matured expression in the Principles of Human Knowledge. Later treatises emphasize particular phases of the discussion: the special proof from immaterialism is emphatically stated in the Three Dialogues; in Alciphron the argument from visual language reaches its characteristic culmination; De Motu anticipates the phenomenalism of modern scientific logic[36]), and from this negative platform insists, though briefly, on the existenec of the underlying Mind. And the

---

[30]) cf., supra, 3—4; also Siris (Works III) §§ 252—264.

[31]) Alciphron, Dial. IV, §§ 16—22.

[32]) De Motu (Works I) §§ 21, 25, 30, 31—32, 69.

[33]) Ibid., §§ 22—24, 26—30, et passim.

[34]) Ibid., §§ 25, 32, 34, 69.

[35]) Ibid., §§ 34, 41—42, 71—72.

[36]) As Fraser suggested in his note to the parallel passage in Siris (Works III) § 252, note [3].

whole, running through various treatises and a generation of reflective thinking, forms a connected doctrine. Before any of the major works had been issued, the "Commonplace Book" records the germs of his new philosophy at work in the mind of the youthful genius. The promulgation of the system begun, no breach appears among the successive phases. There is progress in the statement of the doctrine or by way of expansion, or in the development of particular divisions of the argument; but no development occurs, or evolution, in the sense of change from one position to its opposite or by the introduction of theses specifically new. From the "Commonplace Book" to Alciphron it is in essence a single theory: a noëtical immaterialism of the empirical type[37], in which (Christian) theism is given the central and the favored place. Substantial matter, in Berkeley's belief, is non-existent. The ideal realities of sense experience exist only in percipient mind, by which, also, as will, they are produced and on which they depend. Since, however, they are independent of human thought and volition, a Universal Spirit must exist. The order and regularity of nature, its perfection and beauty show forth the wisdom and goodness of this Mind. But the regular course of nature, adapted to man's good, is entirely the ordinance of the Eternal. The laws of nature are merely rules, methods of the divine operation. As sensible things are non-substantial, so the efficacy of physical causes disappears. In general mind alone is active. Nature, therefore, in particular the symbolic connection of vision and touch, forms a divine language which reveals its Author to mankind, or which would reveal Him, did man not turn away from the Creator to the world which He has made. If noëtical immaterialism is the beginning, causal phenomenalism forms the continuation of the system. By both, in opposition to the Freethinking of his time, Berkeley seeks to establish God at the centre of his idealistic world. And his own commendation of the ideal doctrine may be extended to the theism as well: "so ... that if the arguments we have produced ... are not found equal to demonstration ..., yet I am sure all friends to knowledge, peace, and religion have reason to wish they were"[38].

---

[37]) Despite the changes, in the second edition of the Principles and the third edtion of the Three Dialogues, toward the rational Idealism of Berkeley's later years. Cf., infra, note [59].

[38]) Principles of Human Knowledge § 96.

The dangers of this type of doctrine Berkeley scarcely appreciates. The sceptical corollaries of his empiricsm and nominalism, as Hume was to infer them, were little more evident to him than the doubtful adequacy of his construction of the natural order. Similarly the difficulties escape him which lurk in his theistic philosophy, even if established: at most it can be said that he catches sight of these from time to time — and brushes them aside with a confident hand. Herein lies the significance of his system as well as in its positive conclusions. Its importance consists in its typical characteristics. It is the classical type of theism based upon phenomenalistic immaterialism, or, stated in the direct order, it is empirical idealism as the basis for a religious view of the world. As such it has a special meaning for the present age. Again the modern world is pressed by the problems which issue from the success of natural science, this time, indeed, more hardly beset than was the case two centuries ago. And once more leading thinkers seek relief in a philosophy which defends mind and God by minimizing external reality and its causal laws. The historical interest of the venture, therefore, is twofold. The constructive theory still implies critical questions. And these in turn divide into different classes: on the one hand there is the abstract question of validity; connected with this, and yet in a measure separate, the question of value remains to be resolved.

In Berkeley's mind the positive tendency is steadily uppermost. And this constructive purpose characterizes his later thinking as well as the speculation of his earlier years. In several respects Siris, the last of his major works, marks a stage in his theistic reflection. More, and at times more definite, discussion is now devoted to theistic problems. The conclusions of the earlier works are retained and reasserted; but positive development is also present. The old views are interwoven with a new Idealism — not now of the early empirical order, but one which is fused with intellectual principles and which verges toward the rational or metaphysical type[39]).

Siris starts with commendation of the medicinal virtues of tar-water. But the consideration of the panacea leads to speculative chemistry and on to metaphysical discussions. Speculation on the

---

[39]) Cf. on the Idealism and theism of Siris, Fraser's Preface and notes. Works III, and Carrau, op. cit., 390—399.

efficacy of the medicine, its principle and source, points to „pure aether, light, or fire", "pure invisible fire", the anima mundi of the ancients, as the last physical link in the Universal Chain[40]). Through this, as "the inferior instrumental cause", works "the presiding Mind" which "governs and actuates this mundane system" as the ultimate, and, finite spirits apart, the only real agent[41]). Second causes, on the contrary, and the order of nature are instrumental merely, "necessary to assist not the govenor, but the governed"[42]). The existence of the divine Spirit and his nature are further evidenced by the connection of things and their order[43]). The teleological argument, in particular, is brought out with notable fulness and distuctness[44]: mechanical science is declared a failure in its attempt to explain specified phenomena in nature, above all the phenomena of attraction and repulsion[45]); the order of nature "forms a sort of rational discourse, and is therefore the immediate effect of an Intelligent Cause"[46]); the connection of things in "this most coherent, entertaining and instructive Discourse" is "the connection of signs with the things signified"[47]) and the laws of nature are simply rules divinely established[48]); the natural order, moreover, is directed toward the good as its end[49]), while imperfection and evil are explained as incidental and partial results[50]). If, further, the supremacy of spirit in the univere is thus recognized, defective or aberrant subsidiary doctrines may be overlooked, since they do not amount to atheism: so the ancients' view of nature as alive and their monism are tolerable "so long as Mind or Intellect" in "admitted to be τὸ ἡγεμονικόν, the governing part"[51]). In harmony, on the other hand, with Berkeleys unbroken conviction from the beginning

---

40) Siris, §§ 135—152, 162 ff., 212—231, 270—284.
41) Ibid., §§ 153—161, 231—251, et passim.
42) Ibid., § 160; cf. §§ 234, 252.
43) Ibid., §§ 273, 279, 287, 293—295, 320.
44) Ibid. (e. g.) §§ 252—264, 267, 273, 279.
45) Ibid., §§ 231—251, especially 237 ff.
46) Ibid., §§ 252—264.
47) Ibid., §§ 160, 251—254.
48) Ibid., §§ 231, 235—237, 251—252, 293—295.
49) Ibid., §§ 259, 260, 267, 279, 320.
50) Ibid., §§ 256, 320; cf. Principles of Human Knowledge §§ 151—153.
51) Ibid., §§ 276—279, 287—288, 300, 326—329, 352—354.

of his philosophical career, "the doctrine of real, absolute, external space" is pronounced incompatible with theism[52]).

The extent of these discussions shows the prominence of theism in the speculative parts of Siris. Their content exhibits the continuity of Berkeley's earlier and his later thinking. The reflection of his closing phase is not new in the sense of division from the original system: it is rather a development of the older doctrine, in which the characteristic Berkeleyan principles are taken over and settled on a new foundation; or, to change the figure, in his later life the Bishop projects against a developed background the conclusions which the Fellow of Trinity College had reached. And this holds alike for his immaterialism and his theism, if indeed it be possible to consider the latter apart. Both are carried over into Siris, both are fused with or evolved toward an idealistic position of the intelloctual or rational type. The ultimate doctrine, at least in its rational or intellectual phase, is less definitely wrought out than the original argument, but Berkeley is conscious of no opposition between them. The advance for him is the natural and normal development of his thought.

The change is broadly illustrated by the increased attention given to ancient thinking. In the earlier writings this had been but slight[53]). In Siris ancient philosophy is constantly commended, and its doctrines are appealed to in support of Berkeley's own. From the Pre-Socratics to Plotinus, and on to the Hellenists of the renaissance, reference follows reference — of course, as Berkeley understood them[54]) — while Plato is especially praised[55]). And oriental speculation is included with the Greek. The specific doctrinal development becomes most evident, if positions be contrasted from Berkeley's earliest and his latest works. "Pure intellect I understand not" he exclaims in the "Commonplace Book"[56]) and again, "Qu. What becomes of the

---

[52]) Ibid., §§ 270—273, 289, cf. supra, 2.

[53]) As in regard to noëtics (cf. notes 37 and 59) however, there are anticipations of the change in Berkeley's middle period, e. g., the references to ancient thought in Alciphron.

[54]) cf. Fraser's notes to Siris §§ 166—205 (especially § 194 note 3) and §§ 266—368 (especially § 266 note 1) for criticism of Berkeley's interpretations of antiquity.

[55]) Siris §§ 266—267, 298, 331—332, 350, et passim.

[56]) "Commonplace Book" 51.

aeternae veritates? Ans. They vanish"[57]). Siris, on the contrary, maintains the clear distinction of intellect from sense, imagination, and discursive reason, and assigns to it the supreme function in the organism of thought[58]). It is to intellectual knowledge, it is now urged, that we owe our acquaintance with causes, with the principles of science in distinction from phenomonal sequences, with Mind which "is to all created beings the source of unity and identity, harmony and order, existence and stability"; in fine, it is to intellect that we owe our knowledge of God[59]). Berkeley's later Idealism, moreover, is not only noëtical, but ontological as well. Notions may not only be considered in the Platonic sense innate[60]); "the Divine Ideas" are more than merely "notional entities"; they are "in Plato's style ... the most real beings, intellectual and unchangeable: and therefore more real than the fleeting, transient objects of sense ..."[61]). In connection with them, and through continued endeavor, man may rise from sense and opinion to intellectual knowledge, from *τὸ γιγνόχενον* to *τὸ ὄν*; nay, in spite of the imperfection of human faculty, we may gain some glimpses of the Deity, who even in the ancients' thought was in corporeal spirit[72]). Finally, Siris concludes with speculations concerning the nature of the godhead[63]), and a characteristic suggestion by the aging thinker, typical of the entire current of his reflection, that personality forms "the indivisible centre" as of the human, so also of the Divine Mind[64]).

So Berkeley's later thinking strikes a deeper note. It lies open,

---

[57]) Ibid., 44.

[58]) Siris §§ 266, 275, 303.

[59]) Ibid., §§ 264, 294—295, 303—304. Cf., on the one hand, however, Berkeley's beginning appreciation of the notional character of the know ledge of mind and relations evidenced in the second edition of the Principles §§ 27, 89, 140—142, and the third edition of the Three Dialogues, Dial. III, 447—451; and, on the other, the changes, first noticed by Fraser (Berkeley's Works II, 7—8, 323 note 1), in the (amended) third edition of Alciphron, published in London, 1752, the year before Berkeley's death: the suggestive omission of three nominalistic sections, 5—7, from the Seventh Dialogue, the additions to sections 5, 12, 14.

[60]) Ibid., §§ 308—310, 313—316.

[61]) Ibid., § 335.

[62]) Ibid., §§ 303—319, 335—341, 348—349.

[63]) Ibid., §§ 341—367.

[64]) Ibid., 346—347, 355—358.

indeed, to much of criticism. The new Idealism is indicated rather than defined, its implications are suggested rather than worked out. Siris, in particular, is a disappointing book. Medical panaceas and archaic chemistry and ancient speculations imperfectly interpreted or applied, these, with a dash of mystical tendency, make a fragile basis for a culminating system. Nevertheless, it may be questioned whether there is not found here the deepest meaning of the Berkeleyan philosophy. At least from the standpoint of history, larger attention should be given to the development of Berkeley's thinking than is commonly the case. The half-way empiricism and nominalism of his earlier phases had been implicit in Locke; and it was not until they had been developed and generalised by Hume that they exerted their destructive influence over modern thought. The idealism, on the other hand, was Berkeley's contribution to opinion, the characteristic element in his message to the world. And if this be so, the further question presses, whether the advance from the phenomenal to the rational type of idealism was not the normal — or the necessary — course for him to take. Alike as metaphysics and as a foundation for religion, was it not inevitable that his doctrine, to become stable, should evolve into something of its later form? By this query, it may be objected, history is exchanged for doctrinal suggestion. But the historical investigator may be permitted to point out the relation of classical systems to present problems. Above the parallel has been indicated between the immaterialism of Berkeley's earlier philosophy and certain constructive endeavors of the present age. Here we may add that in this comparison the progress from immaterialism to Idealism also is involved. If the ideal analysis of reality be adopted, is it tenable in its empirical formulation? If it be made the bulwark of theism and religion, must it not be developed toward its rational form?

X.

The Relation between Collier and Berkeley.

By

G. A. Johnston, M. A., St. Andrews, Scotland.

It is not at all strange that Collier remained so long in oblivion, nor is it really surprising that he has again relapsed into it, in spite of the efforts made about 75 years ago to rescue him. The work by which he chiefly claims recognition is Clavis universalis. But this book in itself is not more remarkable than many other English philosophical tracts published about the beginning of the 18th century, which attracted little attention when they were published, and are now ignored even by professed philosophers. Such rare treatises as Richard Burthogge's "Essay upon reason and the nature of spirits", and John Norris's "Essay towards the theory of the ideal or intelligible world, may be specially mentioned. In themselves these works are quite as important as Colliers book, but to the English student of philosophy they are unknown, and no attempt seems to have been made to reprint them. It is safe to say that Collier's book would have remained in as great obscurity as these and many others, had it not been for the odd fact that it contains a theory strangely similar to that of Berkeley, whose principles of human knowledge appeared three years before it. To this coincidence is due the modicum of attention that has been given to Collier.

For a hundred years after his death Collier remained, in Britain at least, in almost complete oblivion[1]). In an elaborate catalogue of authors of the county of Wiltshire, in which he was born and bred and lived and died, his name does not appear. Even the "Gentleman's

[1]) He is referred to in Grob street Tournst, 107; and in Corry's Reflections on Liberty and Necessity.

magazine" and "Notes and Queries" contain no reference to him. Then Reid chanced on a copy of "Clavis" in the Glasgow University Library, and gave a brief account of it in his "Essays on the intellectual Powers of man" (Essay 2, chapter 10). But Reid cannot have read it very carefully, for he says that Collier's arguments are the same in essence as Berkeley's. This is far from being the case. Reid's notice brought "Clavis" to the attention of Dugald Stewart, who devoted a note to Collier in his "Dissertation on the history of metaphysical science" (1, 349). Stewart had a high opinion of Collier's work, and writes: „When compared with the writings of Berkeley, it yields to them less in force of argument than in composition and variety of illustration". Stewart also refers to its „logical closeness and precision", qualities which in fact it eminently lacks. These references aroused the interest of Dr. Parr and of an Edinburgh society, and the result was the almost simultaneous publication of "Clavis", by the Edinburgh society in a handsome edition in 1836, and in "Metaphysical tracts by english philosophers of the eighteenth century", which Dr. Parr prepared for the press before his death, in 1837. In 1837 also appeared "Memoirs of the rev". Arthur Collier, by Robert Benson. This Mr. Benson was a descendant of Collier's sister, and possessed a quantity of Collier's unpublished manuscripts. A notice of the last two books was written by Hamilton in the "Edinburgh Review" in 1839. But after this Collier again relapsed into obscurity, and apart from one or two references to him in Fraser's editions of Berkeley, he would seem to be entirely ignored[2].

But in Germany Collier's work attracted some attention. In 1717 a careful abstract of "Clavis" appeared in the "Acta eruditorum, (Supplementary volume VI, 244). Though this resumé runs to only $5^1/_2$ pages, it is so excellent and complete that German philosophers were probably content to take their knowledge of Collier's views entirely from it. Collier is twice referred to by Bilfinger in his "Dilucidationes Philosophicae". Bilfinger suggests that C. Wolff refers to Collier. "Puto illum (i.e. Wolff) intendere digitum ad Arthurum Collierium, de quo ex Actis Lips. notum est, illum vel theologica ex idealismo suo corollaria v. g. adversus transubstan-

²) He is mentioned by R. Blakey in his "History of the Philosophy of Mind", III, 119; and by G. Lyons in "L'Idealisme en Angleterre", pp. 241—293.

tiationem intulisse manentibus enim speciebus nihil immutatum esse contendit". § 118 (immutatum is an error for mutatum. Acta Lips. i. e. Acta eruditorum quae Lipsiae publicantur). The fact that both this reference and that in § 115 are to "Acta eruditorum", and noy to "Clavis", would seem to indicate that Collier's book was not known to Bilfinger. The view referred to is definitely stated by Collier. "So that if these (i. e. the sensible species of bodics) are supposed to remain as before, there is no possible room for the supposal of any change". The argument is that if a thing is nothing but the secondary qualities, then so long as the secondary qualities remain unchanged, no change can have taken place in the thing. Transubstantiation is therefore inpossible. "Clavis" was translated into German by Eschenbach in 1756. Together with Berkeley's "Thre dialogues between Hylas and Philonous", it forms the "Sammlung der vornehmsten Schriftsteller, die die Wirklichkeit ihres eigenen Körpers und der ganzen Körperwelt leugnen"[3]). Through this translation, German scholars became acquainted with Collier's work directly; and as a result, appreciative notices are to be found in Tennemann (Geschichte der Philosophie, X. 398), Überweg (Geschichte der Philosophie, II. 121), Erdmann (Grundriß d. G. d. Ph. II, 291, 2. 3), and Cassirer (Das Erkenntnisproblem II. 327).

Of Collier's life little is known, and that little is not particularly interesting. He was born in 1680, the son of Arthur Collier, Rector of Langford Magna near Salisbury. Schooled at Winchester, he entered Pembroke College, Oxford, in 1697, and removed in the next year to Balliol. He took Orders, and in 1704 was presented to Langford Magna. He lived all his life in the parish, and died in 1732.

"Clavis universalis" is the only book by which Collier deserves to be remembered. But he also published, in addition to two contro-

---

[3]) I retain the spelling of the original. As evidence of the rarity of "Clavis" in Germany, I may quote a sentence or two from Eschenbach's preface. "If any book ever involved trouble in obtaining it, "Clavis universalis" is that book. All my endeavours were in vain. At last a worthy friend, Herr J. Selck, sent me the work after I had given up all hope that I should ever be able to procure it." (p. 3.) In an appendix, Eschenbach argues that the Idealist proofs of the non-existence of matter apply also to soul. The Idealist arguments are therefore not valid. Again, the Idealist founds his conviction of the existence of soul or spirit on immediate feeling. But this argument, if valid at all, is valid also of the external world.

versial sermons, "A specimen of true Philosophy" (1730) and "Logology" (1732). These treatises are as much theological as philosophical, and for our present purpose may be passed over in silence.

Collier's chief claim upon the interest of the student of philosophy lies in the similarity of his theory to that of Berkeley. That resemblance gives rise to certain problems, which have never really been faced, and accordingly it seems worth while to examine them.

It has always been assumed that Collier is quite independent of Berkeley, and that Collier did not know of Berkeley's "Theory of Vision" or "Principles" before the publication of his own book. But it is difficult to see any ground for this assumption. Collier mentions Berkeley twice in letters written shortly after the publication of "Clavis", and in neither case does he assert that his work is independent, or deny that he had seen Berkeley's "Principles" [4]). In a letter written to Solomon Low, on March 8th, 1714, he says, "He (i. e. a certain Mr. Balch who had critised Collier) cannot show another in the world besides Mr Berkeley and myself, who hold the testimony of sense to be infallible as to this point" (i. e. the existence of visible objects). Writing to Samuel Clarke, on Feb. 14th, 1715, he says, "I could almost dare to put the whole question upon this trial, whether you, or any man else, ever so much as heard of either of them before (i. e. the theories that the visible world is not external, and that there is no such thing as external matter). I mean before Mr Berkeley's book on the same subject, which was published a small time before mine". It is certainly strange, if Collier had seen Berkeley's books that he does not refer to him in his Introduction. But on the other hand, Collier does not there claim that he is first in the field. At first sight, indeed, there are two sentences in the Introduction which seem to

[4]) But in a sentence in "A specimen of true Philosophy", he doesboth these things. He says of "Clavis", "This work is, with the exception of a passage or two in the "Three dialogues" of Dr. Berkeley, printed in the same year, the only book on the subject of which I have ever heard". These words, I think, both claim independence for his work and assert that the "Three dialogues" was the only one of Berkeley's books with which he was acquainted. But the latter statement may be disproved out of his own mouth. In the letter to Clarke, he speaks of "Mr Berkeley's book on the same subject which was published a small time before mine". Now this must refer to the "Principles", because the "Three dialogues" was published after "Clavis".

claim originality for his work. He says that he has decided to publish his book, "rather than the world should finish its course, without once offering to enquire in what manner it exists" (p. 1). But this is simply a rhetorical flourish. Collier knew something of the history of philsophy, and he therefore knew that all philosophy is simply an enquiry into the manner of the existence of he world. Again, he speaks of the "ten years pause and deliberation", after which he had decided to bring his views before the notice of the public. But he might still have said this, even if he had seen Berkeley's "Principles", before the publication of his own work. The theory of the relationship which I should like to suggest is that Collier had for a considerable time been meditating and writing outline essays on the non-existence of the material world, and that when Berkeley's books appeared, he was both influenced on particular points and encouraged to formulate his own views more systematically. There is strong support for this theory both on external and on internal evidence. Before considering this evidence, it will be well to examine two arguments which have been advanced for the absolute independence of Collier.

1. The most common view of the relation of Collier and Berkeley is that the concurrent publication of the two theories is a pure coincidence. Now a purely fortuitous coincidence is always possible, and from the nature of the case, it admits of no explanation. And it is not *prima facie* strange that two men should independently deny the existence of he external world. It is indeed more strange that the view should have cropped up so rarely. The view is a fairly natural one for a man who is just beginning to think for himself to land in. It is perfectly possible that both Berkeley and Collier hit upon the same view ... ...

2. But it is more probable that there is some common source of their views. This is merely suggested by Fraser. "The agreement may be referred to the common philosophical point of view of the time". "The intellectual atmosphere of the Lockian epoch in England contained elements favourable to such a result". Let us examine this suggestion. It is clear in the first place that their early philosophical environments were as different as possible. Berkeley was educated in Dublin and Collier at Oxford. Berkeley's earlier interests were mainly mathematical, while Collier's were Classical. And the philosophers who chiefly influenced them were, with one exception,

different. It is possible to reconstruct the early philosophical development of the two men with some exactitude, because Berkeley's Commonplace Book gives us an excellent idea of what he was reading and thinking between 1705 and 1709; and in the case of Collier, the manuscripts dated from 1703 onwards, from which Benson quotes, enable us to measure the forces which played upon him.

Collier was chiefly influenced by Norris. When Collier mentions Norris, he uses terms of exaggerated respect, though he does not follow Norris blindly. It is because of the greatness of his esteem for the "great and excellent Mr. Norris[5]) that he nowhere criticises him directly, but in cases of difference of opinion, mentions his views in the form of objections to his own, "that I may seem rather to defend myself than voluntarily oppose this author". Collier's central thought — the non-existence of the external world — is certainly not due to Norris. Norris definitely considers the question, and concludes that it is "arrant scepticism" to doubt it. But the general form of the exposition of Collier's views shows the influence of Norris, and Collier readily admits this. Collier also acknowledges the influence of Malebranche. On the question of the existence of the external world, Norris and Malebranche are in agreement, and Collier acutely points out that Malebranche's purely philosophical arguments do not entitle him to assert its existence. In the last resort, Malebranche grounds the being of the external world on Scripture, and Collier suggests that Scripture does not really bear him out. Collier's argument is that if Malebranche are only consistent, and remained throughout on the strictly philosophical level, then his view would be very similar to Collier's. Collier is anxious to emphasise his agreement with Malebranche and Norris.

On the other hand Berkeley violently denies that he has been influenced by them, or is in any way indebted to them. In 1710, Berkeley writes to Percival, "As to what is said of ranking me with Father Malebranche or Mr Norris, I have this answer, that I think the notions I embrace are not in the least agreeing with theirs, but indeed plainly inconsistent with them in the main points, inasmuch as I know few writers I take myself at bottom to differ from more than from them". So far as Norris is concerned, the disclaimer is

[5]) Life and letters of Berkeley p. 62.

perfectly justified. In his writings Berkeley does not mention Norris once, and apart from this reference there is no evidence that he ever read him. But with Malebranche it is different. Berkeley knew his works well, refers to him frequently in the Commonplace Book, (pp. 9, 24, 38, 50, 51, 76, 78, 81), and went to see him in Paris[6]). Malebranche certainly influenced Berkeley, though probably more by repulsion than by attraction. Berkeley criticises Malebranche in the Commonplace Book, mainly with regard to his views on divine agency and the external world. Malebranche believed that our belief in an external world is founded on our inclination to believe in its existence and on the Scriptural warrant for it[7]). The former ground is obviously unsatisfactory, and ultimately Malebranche is reduced to the latter. But Berkeley points out that this is no better than the other. Berkeley also differs from Malebranche with regard to causation. For Malebranche all causation, human as well as natural, is divine[8]). Less consistently, Berkeley refers natural causation to divine power, but reserves human agency to man's will[9]). Berkeley's general view of causation is simply a modified version of Malebranche's. On many points Berkeley's agreement with Malebranche is striking. In fact, had Malebranche not been anxious to maintain his ecclesiastical orthodoxy, he might well have become the first Absolute Idealist. Malebranche exercised a real influence both on Berkeley and Collier.

But no other thinker had an influence on both men. Locke's influence on Berkeley was so great that had there been no Locke there would have been no Berkeley. But there would certainly have been a Collier. Not only does Collier never mention Locke, his book does not breathe what Fraser calls the "Lockian atmosphere". On

---

6) Works of Berkeley, I, p. 253.

7) Clavis, p. 123.

8) Ideal World, I, vi.

9) In a letter to Prior (Nov. 25, 1713) Berkeley says, Tomorrow. I intend to visit Father Malebranche, and discourse him on certain points". He informs Percival that the Abbé d'Aubigné was to introduce him. He says nothing further about this visit. This is not to be confounded with the call which Berkeley is said to have paid on Malebranche two years later, when he became the "occasional cause" of his death. This story, an amusing version of which is given by De Quincy in "Murder considered as one of the fine arts", appeared probable to Dugald Stewart ("Works", I, 161), and even to Hamilton ("Discussions", 198), but is certainly fictitious.

Collier Scholasticism had some influence, and he never frees himself from Scholastic terminology[10]). On the other hand, Scholasticism had no effect whatever on the formation of Berkeley's thought.

On the whole, then, the philosophical influences which played on Berkeley and Collier were very different. That they should both have hit upon the doctrine is not surprising. What is surprising is that it had not been promulgated long before. On purely philosophical grounds the doctrine is not reall y novel. It is adumbrated in the speculations of the Schoolmen. That the Schoolmen brought forth no system of Absolute Idealism was due to their physiology and their theology. In the Schools a subject frequently propounded for "determination" was, "Whether God may not maintain the species[11]) before the mind, the external reality being destroyed?" "Whether God may not bring before the senses the species representing an external world, though the external world in reality does not exist?" On purely philosophical grounds, the weight of authority is in favour of an affirmative answer. But the physiological and theological presuppositions of the time proved too strong (a). The Schoolmen, following Aristotle, held that the physiological conditions of sense-perception were such as to make all sense-perception impossible apart from external material reality. As nihil est in intellectu quod non prius in sensu, no knowledge at all is possible without an external, world. But then came the physiological revolution, with which Descartes had so much to do, and the supposed necessity per perception of the external world was removed. Thus we find that Malebranche does not use this argument in favour of the existence of an external world. (b). Theologically also, The Schoolmen regarded Absolute Idealism as impossible. They were well acquainted with Idealist premisses, but on theological grounds they refrained from drawing Idealist conclusions. It did not escape their notice that Absolute Idealism was incompatible with the doctrine of Transubstantiation. So long as philosophy remained ancillary to a theology which maintained Transsubstantiation, Absolute Idealism was impossible. As have already mentioned, Collier pointed out that his theory disproved Transubstantiation. Berkeley does not mention this as a consequence

---

[10]) cf. Entretiens sur la Metaphysique, vi, § 8.

[11]) cf. Méditations chrétiennes, v., p. 54.

of his doctrine, probably because he was acute enough to see that it applied also against the Incarnation, and he had[12]) „determined to use the utmost caution not to give the least handle of offence to the Church or Churchmen".

We have now seen that it is perfectly possible that the concurrent formulation of Idealist theories by Berkeley and Collier was either a pure coincidence or the result of what Lyons calls „la force impérieuse d'une logique intérieure". But I think it is more probable that Berkeley exercised a direct influence on Collier. There is strong support for this view, both on external and on internal evidence.

(1). From external evidence it seems frankly inconceivable that Collier had not seen at least the „Principles" before the publication of his book. „Clavis" was published in 1713, in the earlier part of the year. (Berkeley mentions it in a letter to Percival, dated June 1713.). About a year later Collier himself, as we have seen, mentions Berkeley, and it is fairly clear from the way he speaks, that his acquaintance with Berkeley's position was not very recently made. Berkeley's „Principles", published in London in 1710, created a good deal of stir. Sir John Percival did his best to make it widely known. The reports he sends Berkeley are not encouraging, but at least they show that people are talking about his book. In August 1710, Percival rites to Berkeley, „A physician of my acquaintance.... argued you must needs be mad. A bishop pitied you. Another told me an ingenious man ought not to be discouraged from exerting his wit". In October 1710, he writes of Clarke and Whiston, "I can only report at second-hand that they think you a fair arguer and a clear writer; but they say your first principles you lay down are false". In December 1710, he writes that Lord Pembroke "thought the author an ingenious man and to be encouraged, "though he" cannot believe in the non-existance of matter". It is clear, then, that Berkeley was being talked about, however unintelligently, in literary and philosophical circles in 1710. Is it likely that Collier did not hear of it? Langford Magna is not London. But Collier was not so isolated as one might think. The neigh-bouring parish is Bemerton, the rector of which, John Norris, "the English Malebranche", was still alive. And Salisbury, the Cathedral town, was at that time quite a literary centre. Further,

[12]) Works I 24, I 55.

through his wife, who was a daughter of Sir Stephen Fox, Paymaster of the Army, he had a connection with London. And lastly, Collier was a friend and correspondent of Whiston. Now Whiston had received from Berkeley a copy of his "Principles", and was so much interested that he went to see Clarke about the new doctrine[13]). It seems exceedingly probable that (especially if he knew that Collier's thoughts were running in the same direction) he informed Collier of Berkeley's book[14]). All this evidence amounts, it is true, to nothing more than probability, but the probability is so great as to be almost convincing.

(2). But it is certain that Collier had been incubating the theory, long before he could have heard of Berkeley. In the first place we have his explicit statement, already quoted, that he had entertained his doctrine ten years before publishing it. He must therefore have adopted it in 1703. Further, Benson had in his possession when he wrote the Memoir of Collier three of Colier's manuscripts, which contain drafts and sketches of the theory which was finally promulgated in "Clavis". The first of these is dated 1708, and is entitled "Sketch of a Metaphysical Essay on the Subject of the Visible World being without us or not".

On the whole, the external evidence seems to shoo that (I) Collier had seen Berkeley's "Principles" before the publication of his own book, but (2) he had hit upon the theory independently.

The internal evidence is, from the philosophical standpoint, more interesting. But here again we must be concerned with arguments which are merely probable. It must be admitted that there is nothing in "Clavis" which makes it certain that Collier had seen Berkeley's book. But on the whole, internal evidence seems to support our theory. If we compare "Clavis" with "Principles", the first notable difference is the absence of anything in "Clavis" corresponding to Berkeley's elaborate criticism of Abstract Ideas. With Locke Collier is not concerned at all. Collier's question is "Is there an external world?" While Berkeley denies mainly the materiality of the world, Collier denies its externality. In the end the two arguments reach

---

13) The first nine chapters of Part II of "Clavis" are almost entirely on the Scholastic level. Collier seems to have been acquainted with Scholasticism mainly through the manuals of Baronius and Scheiblerus. He mentions Suarez once. (Clavis, p. 42.)

14) i. e. "ideas" in Berkeley an terminology. Collier uses "species".

the same result, but the arguments are different, and their tendency is different. Collier defines his terms very broadly. By "world" he understands "body, extension, space, matter, quantity, etc."[15]) and when he speaks of the world as "not external", he means that it exists "in or in dependence on mind, thought or perception". He gives three examples of what he means by saying that a thing exists in or in dependence on mind. It may exist in mind, (1) as an accident exists in substance (thus there is only one substance, i. e. mind: matter is only an accident. The Cartesian two-substance doctrine is by implication denied.); 2) as a body exists in a place (a most unfortunate example, for it suggests that the mind in which all things exist is spatial. But Collier certainly does not mean that); or (3) as an object of perception exists in its respective faculty. Collier prefers the third way of stating the relation. As objects seen in hallucinations or dreams are admitted to exist in or in dependence on mind, so Collier maintains in reality the whole world exists. These definitions and explanations are made in the Introduction. In Part I he endeavours to show that the visible world is not external. First, in Chapter I Section I he maintains that what is vissible need not be external, and then in Chapter I Section II that what is visible cannot be external.

(1). Collier's first thesis is that what is visible, is not necessarily external, or that a thing may seem to be external without being really so. The first argument he adduces is fallacious. He holds that an object of imagination seems as much external as an object of perception. An object of imagination, e. g. a centaur, does not have external existence, therefore what seems to be external need not be so. But it is psychologically false that an imagined object seems as much external as a perceived object. The imagined object is recognised as being dependent on the mind in a way in which the perceived object is not. But Collier's next arguments are better. Secondary qualities are now admitted, thank to the proofs of "Mr Descartes, Mr Malebranche and Mr Norris", in spite of their seeming externality, to be dependent on mind. Therefore what is visible need not be external. (But it does not follow that because secondary qualities are subjective, i. e. depend on a percipient, they would exist if there were no external world. Both the percipient and the external world may be necessary

---

[15]) Works I, 41.

or their existence.) Collier next adduces a series of arguments to show that men in hallucinations, visions, dreams, see objects which seem to be external. Thus what is visible need not be external. (This hardly follows either. Do men in hallucinations see objects which seem to be external? This is Collier's assumption. What really happens is the very different thing that they seem to see objects which are external. From this Collier could draw no conclusion to support his theory.)

(2). Having, as he thinks, shown that what is visible need not be external, Collier now proceeds to prove that it cannot be external. In this he entirely fails. He rests his argument chiefly on an experiment which he requests each of his readers to make. Press or distort the eye, and look at the moon. Two moons will be seen. These moons cannot both be external. Therefore neither can be external. Obviously Collier's fallacy lies in inferring that neither can be external. It is true that both cannot be external. Collier says that one can't be external and the other nonexternal, because in that case it ought to be possible to distinguish between the percepts, and that can't be done. But note what the experiment involves. It implies interference with the normal conditions of sense-perception. Collier's argument indeed, amounts to this. Because under certain abnormal conditions, e. g. when you press your eye or labour under Hallucination, you see something which seems external though it really is not, therefore always under normal conditions what is seen to be external is not really so. From a proposition which is true sometimes in abnormal conditions, Collier attempts to deduce one which is true universally under normal conditions.

Part II of "Clavis" extends the arguments of Part I to the whole world. Part I was intended to prove that the visible world is not exteranl. Part II sets out to prove that there is no external world at all. But the nine arguments which Collier brings forward, and the three objections to which he replises really make no further contribution to the question. These pages are cast in a Scholastic mould, bristle with technical terminology, and are both in matter and style as different as possible from Berkeley's work.

All in all, we have so far seen very little real similarity between Berkeley and Collier. Collier's Introduction is written with the Cartesians in view. Berkeley's is directed against Locke. And in the

main body of his work Collier uses a great many arguments which Berkeley was far too acute to employ. So far, Collier's work has shown absolutely no trace of the influence of Berkeley. In the general tendency of their doctrines there is a real and most significant difference. Collier is mainly negative. Berkeley, though employing destructive criticism, is mainly positive. Collier's thesis is "what is visible is not external". or more generally, "Thereis no external world". On the other hand Berkeley's is "esse est percipi" or more generally, "The existent world is a world of ideas"' Collier has no constructive theory; Berkeley has. Now there are two shoct passages in "Clavis", one at least introduced as an afterthought, which bear a much closer cesemblance to Berkeley than to Collier. I think it is neither fanciful nor uncharitable to suggest that we may here detect the influence of Berkeley. These passages occur on pages 5—10 and 36—37. In them we have the following specifically Berkeleian views which occur nowhere else in the treatise. (1). The positive doctrine is affirmed that only that exists which is visible. "It is with me a first principle that whatsoever is seen is". "That they are visible or seen is supposed to be all we know of them or their existence..... Their visibility is their existence." Compare Berkeley's esse est percipi. Collier has nothing corresponding to Berkeley's aut percipere. The thoery of Spirit, which is undeveloped in Berkeley, is practically non-existent in Collier (2). Collier states that the denial of this first principle is "errant Scepticism". Compare Berkeley's frequent declarations to the same effect. (3). Collier "makes no doubt or question of the existence of bodies, or whether the bodies which are seen exist or not". Bodies which are seen certainly exist, though they are not external. Here again he agrees with Berkeley against Malebranche. (4). He attributes "the seeming or quasi externeity" of visible objects to the will of God. But in giving to objects this quasi-externality God does not act capriciously. "It is a natural and necessary condition of their visibility." Compare Berkeley's theory of God as the cause of the reality of the world and God's volitions as the arbitrary but not capricieus laws of nature. (5). Collier holds (p. 8) that the mind does not cause its own ideas or objects of perception. He sharply distinguishes will from mind. Man is free to will, but the mind must perceive objects as they are presented to it by God, according to natural and necessary conditions. All this is precisely Berkeley's doctrine. Again, Collier

joins with Berkeley against Malebranche, who maintained that all human as well as natural causation is due to God. (6). Collier points out (p. 9) that when he argues that all matter necessarily exists in some mind, he does not restrict this to created minds. Matter exists permanently in the mind of God. But Collier is not so fully aware as Berkeley of the necessity of God to guarante the permanence of the world. Thus we have half-a-dozen most important points in which Collier agrees with Berkeley mentioned in half-a-dozen pages, and no where else in the whole treatise. In the rest of "Clavis", as we have seen, the resemblance between Collier and Berkeley is very slight. Thus there seems to be a very strong probability that in these half-a-dozen pages Collier is indebted to Berkeley.

It has sometimes been suggested that mere luck was responsible for the difference in the fortunes enjoyed by Berkeley's and Collier's books respectvely. Nothing could be more false. On its intrinsic philosophical merits, Berkeley's work is in a different class altogether from Collier's. And while Berkeley's style is the most delightful in English philosophy, Collier's is gnarled and technical. Further, Berkeley plunged into most of the controversies of the day, while Collier's nearest approach to controversy was a mild indulgence in the Arian heresy. Lastly, Berkeley always tried his best to enlist people on his side. "I side in all things with the mob." But Colliers book breathes the very spirit of odi profanum, and he takes as his motto this dictum of Malebranche, "Vulgi assensus et approbatio circa materiam difficilem est certum argumentum falsitatis istius opinionis cui assentitur.

XI.

Le nuove dottrine anti-vitali dopo la guerra

di

Allessandro Chiappelli,

Senatore del Regno.

Se è vero che le forme del pensiero speculativo espressero sempre la sómma del modo di sentire e di vivere proprio di ogni tempo, non è meraviglia che, nella cultura europea del periodo precedente alla più vasta delle guerre storiche teste terminata, l'idea predominante e maestra a tutte le altre relative ai fatti e sentimenti umani, fosse la volontà sfrenata della vita e della potenza dominatrice; idea questa, variamente espressa ed atteggiata in forme sistematiche nel pensiero inglese, tedesco, francese e italiano degli ultimi tempi; dal Nietzsche allo Spencer, dal Guyau al Bergson ai neonietzschiani e neo-dannunziani d'Italia: da tutti insomma i fautori della forza e gli esaltatori dell'intensità della vita. Comunque s'intendesse teoricamente e scientificamente dai biologi la natura della vita, o come processo di adattamento organico alle condizioni esteriori (H. Spencer), ovvero come principio originale, spontaneo e creativo (neo-vitalismo del Driesch, del Bunge, del Lodge e degli altri), certo è che la volontà della vita, di per sè stessa, indipendentemente dal contenuto suo onde ha valore, era posta sugli altari, quale forma più eccelsa della moralità, ed atto ed abito solo veramente degno dell'uomo. Mentre i filosofi elevavano l'impulso vitale a dignità di centro vero della realtà universa (biologismo metafisico, Bergsonismo), da altri si predicava e proclamava supremo ideale dell'attività etico-sociale dell'uomo l'affermazione vigorosa e l'espansione della vita in tutte

[1]) Cfr.; fra gli altri, il libro della Paget, Gospels of Anarchy, London 1908, e fini saggi raccolti da J. Humeker nel volume Egoists, a Book of Supermen, New York 1909.

le sue forme. Gran parte della letteratura degli ultimi anni fino a Maurice Barrès, che lo stesso Anatole France chiamo „perfido idealista", al Kipling e al d'Annunzio, aveva celebrata in tutte le forme e cantato in tutti i toni il trionfo della vita e della forza (lo Strenuous Life) nella varia affigurazione artistica del così detto uomo superiore, dell'individuo privilegiato e dominatore[1]). Il tipo dell'eroe era identificato con quello del dominatore. E se la guerra ha dimostrato fortunatamente che per la coscienza civile ancora l'eroe è quello che si sacrifica per gli altri, la persuasione prevalente prima della guerra e fu impulso alla guerra, era che solo e degno di tal nome sia quegli che sacrifica gli altri a sè, cioè il soverchiatore ed oppressore: e il tipo del violento e del potente, del Cesare o del Napoleone, era offerto all'ammirazione e quasi al culto pubblico e magnificato sulle scene, nei romanzi, nelle laudi liriche degli eroi, nelle esposizioni artistiche. Nè era valso che alcuni spiriti liberi e generosi (e non soltanto per affinità e tendenze socialistiche o cristiane) avessero protestato contro questa deformazione umana che esaltava, sotto nuove specie, la figura barbarica dell'oppressore; o che altri, come Bernardo Shaw, il quale nella Commedia Major Barbara aveva pure impersonato cotesto tipo nella figura di Undershaft, nel suo possente dramma Man and Superman avessero additato il vero senso della vita e la pura scaturigine della gioia del vivere veramente umano nell'essere e nel sentirsi l'uomo cooperatore colle forze cosmiche e partecipe del destino e del mistero della natura universa. L'evangelio della forza era oramai la formula prevalente nell'arte come espressione più alta e più degna della vita: e la predicazione etico-sociale che dell'uomo superiore si estendeva logicamente al popolo superiore e prepossente (Übermensch, Übervolk) preparava quello che altra volta io dissi[2]), il diffuso spirito di guerra in tutta la cultura recente. La Germania non fece che precipitare, coll'atto decisivo, questa saturazione, che Dante chiamò stupendamente „il cielo intento";

si che'l pregno aere in acqua si converse,

e l'uragano di guerra proruppe formidabile ma inevitabile.

Ora è ben naturale che dopo tanta devastazione civile e nello squallore dell'ora tragica riappaiano già sull'orizzonte della nuova

---

[2]) V. il mio scritto Lo spirito della Guerra, nella Nuova Antologia, 16 giugno 1917.

cultura lineamenti di dottrine che non solo rinnegano, in nome della giustizia e della civiltà, quella formula della vita ond'era glorificato l'ideale dell'uomo e del popolo dominatore e soverchiatore, ma giungano a volere estirpare la creduta radice essenziale di quella mala pianta, il sentimento stesso e il valore della vita. La guerra mondiale, che può essere stata liberatrice per alcune nazioni come l'Italia, considerata nella sua universalità non è stata che una formidabile conseguenza di quello esaltamento e potenziamento della volontà vitale a volontà di dominio e di prepotenza onde il superuomo eliminava l'uomo, e alla volontà di un nobilissimo popolo credutosi l'eletto rischiava d'immolare il senso e il rispetto della comune umanità. Allontanato, almeno per ora, questo pericolo sovrastante, era legittimo attendersi che alle precedenti concezioni biocentriche, anche nell'ordine del pensiero, succedessero i primi tentativi di una dottrina radicalmente opposta, di una filosofia antivitale o negatrice della volontà stessa della vita, quasi ella sia alcunchè d'irrazionale: ritornando così, in forme nuove, all'antico motivo orientale della estinzione della vita e della rinuncia, che dall'antico Buddha scende giù fino all'odierno Rabindranath Tagore[3]) o rinnovando la negazione della volontà vitale dello Schopenhauer, col vagheggiare il finale annichilamento di questo malaugurato istinto, per virtù della ragione adulta e della coscienza illuminata oramai dalle dolorose esperienze della storia.

Codesta ripresa di antichi motivi, sintomo di questo stato d'animo di sfiducia e di depressione nelle classi colte dell'Europa occidentale, più diffuso di quanto non si creda, e dilagante dopo gli effetti di tanta guerra, si manifesta, da un lato, nel risorgere di uno scetticismo teorizzato in opere come quella del Renzi, dell'Università di Genova[4]); e dall'altro nel ridestarsi del problema religioso e morale, del quessito sul valore e la finalità, nella recente letteratura, e segnatamente nel romanzo inglese e nel romanzo russo. Nell'ultimo suo romanzo (The Undying Fire London 1919), il Wells, rinnovando l'antico dibattito del biblico Job, conclude bensì che l'uomo può e deve collaborare con Dio alla creazione d'un mondo migliore e al trionfo del bene, dacchè l'esperienza tragica della guerra non possa andare in tutto

---

[3]) Tagore, Nationalism, London 1918, specialmente quello che si dice sul nazionalismo occidentale, p. 3—46; e Personality, London 1917.

[4]) G. Renzi, Lineamenti di una Filosofia Scettica, Bologna 1919.

perduta, e lascia ancora aperto l'adito allo spiraglio di un vago ottimismo sociale. Ma il romanziere russo (di cui è stata annunziata la fine) l'Andrejeff, che ha veduta e sentita la morte, prima nella miseria e nell'abbrutimento del servaggio russo sotto lo Zarismo (cfr. il dramma La vita dell'uomo), poi nelle stragi e negli orrori della guerra mondiale, infine nelle violenze del Bolschevismo (Sotto il giogo della Guerra) esprime, in un momento in cui si appresta al suicidio nella Neva, il sentimento della certezza dell'indistruttibilità umana, della immortalità della sua vita personale, della continuità della propria esistenza nella morte: la quale, in uno degli ultimi suoi romanzi, il Lazzaro risuscitato[5]), vien rappresentato tragicamente come il vacuo, il non ente, il silenzio, riproducendo lo stesso motivo di Hamlet; the rest is silence.

Ma più chiaro segno di questa profonda crisi morale è il delinearsi di tentativi ancora iniziali ed ingenui nelle loro movenze e profetici nelle loro tendenze, ma non scevri di accenti originali[6]), insistono, da un lato sopra una visione organica del processo storico; e dall'altro e principalmente, sopra la persuasione di una antitesi insuperabile fra la vita, intesa come istinto di usurpazione e di sopraffazione, e la ragione (il Logos umano); facoltà universale, che dovrà essere vittrice da ultimo di codesto istinto fatale ed illusorio. Non è dubbio, difatti, che, postosi ora in qualsiasi modo fine alla guerra e pei resultati finora maturati nelle trattative di pace, il momento storico presente sembri segnare l'atto di cessione del primato civile che dall'Europa passa all'America, e lo spostamento quasi dell'asse della civiltà o del centro storico dall'antico al nuovo continente. Di questo fatto più che l'esausta Europa pare essere oggi consapevole essa l'America; la quale, per bocca del Presidente Wilson nell'ultimo messaggio al Congresso nord-americano, proclamava senza reticenze: ,,l'equilibrio

[5]) Trad. it. Firenze Valsecchi 1919.

[6]) Alludo principalmente alle brevi ma notevoli pagine d'uno scrittore il cui ,,nome ancor molto non suona", Silvio Pagani, pubblicate nel Coenobium di Lugano (XII, 1919) col titolo Introduzione alla Filosofia dell'Antivita, che praannunziano un'opera sul mondo come volontà antivitale. Ma vedasi già anche A. Lalande, La Dissolution opposée à l'Évolution dans les sciences physiques et morales, Paris, Alcan, 1889; Henri Marconi, Histoire de l'Èvolution naturelle, Paris-Lugano 1915; Simmel, Philosophische Kultur, 2. Aufl., 1919.

del mondo è nelle nostre mani, e nelle nostre soltanto . . . . l'America ha salvato l'Europa intervenendo nella guerra, e deve salvarla di nuovo mediante la sua azione nella pace". Ma in ogni modo l'apparire della cultura transoceanica, finora quasi in tutto riflesso dell'europea [7], sulla scena storica dell'antico continente segna un nuovo passo di quel cammino visibile della storia che procede non diversamente dal corso apparente del sole, cioè dall'Oriente all'Occidente. Certo, non si può parlare altro che in termini vaghi e con indeterminatezza d'analogia, di una infanzia, di una giovinezza, di una maturità, e di un decadimento o vecchiezza dell'umanità civile: e può parer soverchio l'asseverare che la ventura epoca americana segnerà l'età virile della storia rispetto al periodo europeo che ne avrebbe compresa la lunga giovinezza. Anche nella storia della civiltà europae si alternarono tempi di giovinezza e periodi di senilità: e la civiltà americana si presenta piuttosto oggi con segni di vigor nuovo e d'impeto giovanile, disdegnosa come è del passato e delle tradizioni venerande della storia (onde l'America pare disconoscere i diritti e la dignità dell'Italia madre), che non con propositi meditati e ponderati, propri di chi sa trarre dall'esperienza storica precedente ammaestramenti a mature e prudenti riforme degli ordini passati. Tanto meno poi io penso si possa assegnare a queste varie epoche storiche una anche approssimativa determinazione cronologica, come pur si è tentato dagli antichi Brahmani fino ai nostri giorni. Ed è lecito altresì dubitare se, dopo la parabola dei secoli, nella sua fase senile l'umanità, stanca ed esausta dal suo lungo e faticoso cammino, debba ritornare a quel lontano Oriente donde mosse, e nelle isole di quel Giappone, che ora mostra di voler essere parte attiva della nuova storia, o sulle terre della Cina, ridesta dal sonno di secoli, sia per trovare il riposo finale dopo così lunga, intensa, e consumatrice opere di vita. Man non pare si possa revocare almeno in dubbio che il volo dell'umanità abbia pur quella direzione transoceanica, e che la trasmissione panatenaica della lampada vitale fra le nazioni civili (per ripetere la vecchia e viva imagine che Lucrezio derivò da Platone) avvenga dell'Asia all'Europa e da questa all'America: la quale mentre sta raccogliendo l'eredità altrui, civiltà

---

[7]) Mi sia lecito riferirmi al mio scritto: Il nuovo pensiero americano, nella Nuova Antologia, 1916, a proposito del libro del Woodbridge Riley, The american Thought.

iovine com'è, si prepara ad ardere violenta come in un impetuoso ncendio spirituale, a creare forse i più grandi miracoli tecnici di cui a stato capace il genio dell'uomo, e con superbi progressi industriali, d elevare la condizione materiale della vita civile ad altezze finora sospettate.

Cercare la ragione naturale di questo movimento civile verso occidente in una misteriosa Anticinesi „rotativa della terra che olleciti gli esseri umani, fra gli altri organismi, a spostarsi, indiviualmente e collettivamente, dall'Oriente all'occaso in senso contrario la rotazione terrestre"[8]), mi sembra un volere illustrare „l'oscuro ol più oscuro"; e piuttosto sarebbe a cercarne, non dico la ragione a la condizione, naturale e storica insieme, in quell'istinto dei popoli ne li sospinge a seguire le „umide vie" dei fiumi e dei mari come eicolo di prosperità civile[9]). L'avanzare della civiltà, di fatto, congiunto strettamente coll'avanzare continuo sulle vie fluviali marittime, in anelli sempre più larghi e in ispazi sempre più vasti; ai grandi imperi orientali che fiorirono sulle rive dei grandi fiumi Indo e il Gange, il Tigri, l'Eufrate, il Nilo, alla civiltà occidentale, he prima è mediterranea e più tardi è oceanica. „La civiltà nostra scrissi altrove) nacque, come in suo nido, nel Mediterraneo orientale, iù angusto e disseminato d'isole e di arcipelaghi. Quivi per sette ci il Nilo portava il frutto dell'antichissima civiltà egizia. Qui 'isola in isola, pel tramite di facile navigazione, passarono i fiorenti ommerci fenici, i prodotti delle arti, le forme religiose, la lingua rmoniosa dell'Ellade: e dall'alto dell'acropoli la divina Atene vedeva rvere la vita del suo popolo nei mari suoi, cosparsi e quasi costellati 'isole innumerevoli. Qui, nel Mediterraneo, dalle montagne dell'estrema alilea che si affacciano e si protendono sul mare, scese la parola uova di vita spirituale al mondo; e prima la portò, navigando, la era anima di Saulo di Tarso, accendendo via via su tutte le coste editerranee come tanti lumi ardenti dalla fiamma della sua indomita de." Ma per l'angusto varco gaditano la civiltà mediterranea si

---

[8]) Così il Dubois, Les origines naturelles de la Guerre, Lyon 1916.

[9]) Vedi il mio scritto, già nella Rivista d'Italia; 1901, riprodotto nel olume Voci del nostro tempo. Palermo, Sandron; 1903, p. 119—152; i classici lavor ivi citati, del Ratzel, Das Meer als Quelle der Völkergröße, ünchen 1900, e del cap. Mahan, The Influence of the Seapower upon the istory, London 1900.

aprì la via verso l'immensurabile oceano; e l'Atlantico parve veramente il gran fiume Oceano dei poemi omerici, sulle cui rive si assisero, scambiandosi i loro prodotti materiali e spirituali, le due grandi parti dell'umanità civile, l'Europa e l'America, quasi due immensi semicori che levassero concordi il cantico della nuova umanità. Se non chè la vita civile anela a spazi sempre più vasti, si apre vie sempre nuove; e col taglio dell'istmo di Panama è segnato il nuovo passo ulteriore onde l'America sembra voler condurre la civiltà umana sopra una più larga scena storica, cioè in quell'amplissimo bacino del Pacifico, che sarà forse il teatro della futura opera civile dell'umanità.

Piuttosto, dunque, che ad un progressivo inaridimento delle fonti della vita, queste linee onde par segnata la via della storia sembrano invece accennare ad una intensificazione crescente di esse, per quanto lontano possan portare le umane previsioni. Se non che quelli che io potrei chiamare i „nuovi schopenhauriani" non tanto insistono sugli elementi che la storia possa fornire e i presagi che sia lecito derivarne, quanto sulle amare delusioni a cui il luogo ed affannoso esercizio della volontà e dell'istinto vitale dovrà necessariamente condurre, e sul finale ravvedimento umano che ne conseguirà. Anche prescindendo da quel processo naturale di fatale estinzione della vita e quindi della specie umana sulla faccia della terra per le forze che operano sul sistema solare, di cui ci parlano i naturalisti, l'umanità sarà condotta ad una forma di consapevole rinuncia alla vita, dalla coscienza medesima della inanità dei suoi sforzi millenari per conseguire la felicità, da una specie di volontà di liberazione interiore dall'errore fondamentale che vizia le nostre abitudini, i sentimenti nostri, e tutta, anzi, la nostra visione e valutazione del mondo: onde l'umanità non avrà pace se non quando sarà contenta di spegnersi e avrà ucciso in sè medesima il desiderio della vita; e prima che il mondo sia effettivamente estinto ella avrà già spento lo spirito che l'ha creato. Ora qual'è questo errore fondamentale?

II.

Ad una civiltà ancora impaziente di agire e di vivere, come la nostra, ancora spensierata e confidente di conseguire col suo lavoro la felicità, è malagevole il dire la parola austera della saviezza suprema, che può suonare sconforto e aver „savore di forte agrume". Ma i vecchi dell'oggi saranno i giovani del domani o almeno del lontano

avvenire: e chi annunzia una riforma dei valori tradizionali del pensiero e della vita, deve prepararsi a dover dire col Marchese di Posa nel Don Carlos dello Schiller:

Ich lebe
Ein Bürger derer, welche kommen werden.

Ora non è certo blandire l'età nostra il combattere ogni egoismo, ogni smoderata bramosia di godimento, in cui degenera il sentimento della vita, così vivo nelle presenti generazioni. Ma da questo nobile proposito al volere estirpare o annullare ogni desiderio o istinto di vita come, immeritavole e indegno, ci corre un ben lungo tratto. La vita, si dice, implica distinzione, individuazione, e perciò antagonismo. Ella è attività ad esclusivo beneficio del singolo, dell'individuo, del gruppo, con sacrificio degli altri, e perciò è irrazionale ed immorale. Già nelle stesse forme elementari, la vita si manifesta nel costituirsi che fa una parte della materia centro di attrazione degli elementi circostanti, con processi di assorbimento e di assimilamento di altra materia; nel formarsi, cioè di un nucleo che tende a mantenersi, ad accrescersi e riprodursi (il che è tutt'uno) a danno altrui. Nella vita etico-sociale questo processo vitale diviene abuso, sfruttamento, sopraffazione: e di qui lotta di classe, conflitto di nazionalità, avidità economica, monopolii, guerre armate, e via dicendo. Ora l'uomo in quanto è pensiero e ragione, cioè in quanto è essenzialmente uomo, non può non riconoscere che la cagione di tanti danni è alla radice stessa della pianta vitale, nella diversità, nella individuazione, nella competizione che l'alimentano. Questo che Rabindranath-Tagore lamenta oggi stato d'animo e condizione dolorosa della civiltà occidentale, in confronto dell'oriente unificatore, cioè d'essere vita di „quei che un muro ed una fossa serra", è, per altri, la condizione comune ad ogni forma di vita. Di qui la necessità razionale di ridurre le differenze, eliminare le diversità, far valere l'universale, cioè negare lo stesso fatto vitale. Lo sentirono e lo intravidero anche i mistici dei secoli cristiani. La fede dei nostri padri, difatti, non sarebbe che il pensiero anti-vitale (*cupio dissovi, ama nesciri*) ancorchè abbellito di qualche immagine vitale, a cui l'uomo non sa mai rinunciare. Dio non è che il *Punctum aequans*, in cui tutte le diversità apparenti nel mondo si fondono e scompaiono. Così si spiega la vertigine l'annullamento, l'anelito all'identità onde son pervasi i mistici, e il loro amore di tutte le creature in Dio. Perciò anche la santificazione

del dolore (il cristianesimo è la religione che santifica il dolore); come quello che ci distacca dalla vita, cioè ci aiuta a combattere la degenerazione vitale dell'umanità. E poichè quello che lega l'uomo alla vita è il fascino che ella esercita su di lui per mezzo del piacere, dell'-illusione e della bellezza, che invincibilmente lo adescano e lo corrompono, de qui l'avversione che i neo-schopenhauriani mostrano per ogni estetismo, per la sopravalutazione della bellezza e dell'arte. Chi ideò la basilica d'Assisi, e Giotto e gli altri che la decorarono, deviarono dal pensiero dell'umile Francesco, il quale sapeva come le forme e gli adornamenti divertissero l'anima della sua via, che è l'abbandono di sè stessa in Dio, e il distacco da ogni cosa terrena, "l'ebbrezza del dissolvimento" come cantò il Carducci. L'assoluto soltanto soddisfa a questo profondo bisogno che l'uomo ha dell'unità e dell'identità, cioè il bisogno antivitale; e il significato fondamentale della redenzione cristiana sta appunto in questo: nel disciogliere i vincoli che trattengono l'uomo entro limiti egoistici (famiglia, comunità, parentado, tribù) che suddividono l'umanità in tanti elementi o gruppi separati l'uno dall'altro. Il naturalismo può coll'adorazione della natura aver ravvivato lo smisurato amore alla vita, di cui la recente guerra è il malefico prodotto: ma ,,verrà giorno, sia pur lontano, in cui dall'America, sfinita e convulsa, intossicata dall'orgia vitale, cadente sotto il peso della ropria grandezza, stanca della complicazione dei suoi meccanismi sociali . . . da questa terra disillusa e sazia, s'inizierà una grande corrente migratoria . . . e il centro di gravità spirituale ci trasporterà nell'Asia primigenia e, come da un suolo rovente verso un paese di frescura e di serenità, gli uomini esciranno a poco a poco dal continente dove la follia umana avrà vanamente grandeggiato come non mai, per andare a morire placidi e savî, in quello delle grandi ed antiche aspirazioni all'annichilamento; e sarà l'ultima e vera redenzione dell'umanità, la liberazione dalla volontà di vità, errore fondamentale, e funesto, che sola ci può dare, dopo tante esperienze di guerra, la pace anelata".

III.

Chi ora dovesse ricercare a fondo la consistenza di questo ordine d'idee, e la sua corrispondonza coi Dati della psicologia e della ragione critica, dovrebbe distendere ben più lungo discorso di quello che ci

sia lecito qui. Non è il caso di ritornare su quella dualità antitetica di vita e di razionalità o intelligenza, sulla quale ebbi altra occasione d'intrattenermi[10]). Questa „divisione dell'uomo in due ",come la chiama il Fouillée, sebbene stia al fondo delle dottrine recenti del Ribot, del James, del Bergson e di altri, contrasta colla più evidente esperienza psicologica; la quale c'insegna che la vita non è in se irrazionale, e che lo spirito non solamente non esclude da sè la vita, ma ne è anzi la più sublime espressione. Le sottili indagini psicologiche, specialmente del Bergson, sono riuscite a porre in luce la presenza del fattore volitivo ed attivo anche nelle più alte ed astratte operazioni intellettuali. Si tratta qui piuttosto di vedere se l'impulso vitale sia sempre istinto di sopraffazione e di appropriazione, o non piuttosto moto di cooperazione e di consenso. Da un lato, il processo vitale si presenta come uno sterminio continuo degl'individui a beneficio della specie, che è un universale: e perciò è processo costruttivo e continuo; il che vuol dire che è un processo implicitamente razionale o guidato dalla razionalità superiore. Salvochè la razionalità vi è come iscritta e virtuale, dove nel mondo umano questa oscura razionalità della vita diviene e si fa consapevole. Dall'altro lato poi, il frutto più alto della evoluzione vitale è appunto la formazione della personalità umana. Nella sua massima concentrazione, che è la coscienza, la vita raggiunge un segno in cui la massima singolarità si confonde colla massima universalità (la persona); poichè, come per gli stoici antichi, il regno della più alta individualità (il sapiente) è quello pure, per dirla col Gioberti, della più universale Cosmopolitia. Nell'organismo fisico le parti, o gli elementi vivono della vita e per la vita del tutto, che è rispetto ad essi un universale: nell'organismo sociale la totalità vive anche per la vita dei singoli. Ma come questi non sono soltanto unità bensi persone, cosi in queste è la ragione dell'universalità; dacchè le persone, come diceva il Kant, non possono essere mezzi nè agli altri nè alla totalità collettiva, bensì sono fini in sè stessi e a sè stessi, e costituiscono un sistema universale di fini. In ogni grado o forma evolutiva della vita, adunque, la competizione e la sopraffazione non è già un obbedire alle leggi della vita, ma è un violarle e negarle; e perciò l'ammonimen o che scaturisce dall'antico apologo di Menenio Agrippa non è diverso da quello che ci viene dalla recente

[10]) Vedi la „crisi del pensiero moderno", in Nuova Antologia, 1914.

guerra mondiale; la quale non è già il resultato nefasto della volontà normale della vita, bensi di una deformazione di quel sentimento, cioè di un disordine creatosi nel seno della società civile, col prevalervi degli egoismi nazionali e degli istinti di dominio e di oltrepotenza, che sono antivitali e mortiferi. Vita non è, perciò, organamento o individuale o collettivo, per la cattura o per l'oppressione altrui· ma, nell'ordine fisico, è armonia, coordinamento, accordo di funzioni, nell'ordine morale e sociale è forma di giustizia, sì negli ordini civili e sì nei rapporti internazionali. La distruzione e la morte che accompagna, come sua condizione, l'evoluzione vitale non è mai a beneficio di un individuo o di un nucleo, se non in contingenze anormali. Nella stessa legge della prevalenza o sopravvivenza del più forte o del più adatto, è inerente un principio di ragione universale, cioè la preservazione della specie e del principio vitale: e dalle stesse guerre onde fu insanguinata la storia umana, anchorche mosse da istinti antivitali, esci pur sempre un nuovo e migliore ordine di cose. Onde se dalla recente ecclissi civile, colla futura Società delle nazioni, dovesse erompere più fulgida la luce della umanità e dalle grandi rovine dovesse sorgere l' „edificio altero e santo“, bene sarebbe stato che questo scandalo fosse avvenuto. E non sarebbe gran danno che il primato e la direzione civile fosse passato, in conseguenza di questa guerra e di questa pace, dall'Europa all'America.

Queste rinnovate dottrine che ricercano nella volontà della vita la radice di ogni male e ne auspicano perciò la totale estirpazione, s'incontrano sostanzialmente con quelle professate p. e. dal Tarde, dal Paulhan, da Max Nordau e da altri[11]), pei quali la moralità è fondata sopra convenzioni, o illusioni o menzogne sociali. La letteratura recente, del Thackeray all'Ibsen, dal Tolstoi a Bernardo Shaw ha porto copiosa materia, colle sue veementi critiche antisociali, a codeste dottrine. Nè puo negarsi che e quelle censure e queste teorie non contengono in se molte e dolorose verità nella loro diagnosi della vita sociale odierna. Ma quando invece si dimostri che la moralità è la più alta funzione ed espressione normale della vita, cioè della piena umanità; che ella è fondata non sopra una finzione, ma sopra leggi psicologiche necessarie ed inerenti alla natura umana, è salva

---

[11]) V. per tutti il bel libro di P. Gauthier, La Pensée Contemporaine (les Grands Problèmes). Paris 1911, specialmente la p. 175 e segg.

altresi la razionalità della vita. Non vi è menzogna senza verità implicitamente riconosciuta; e la menzogna nulla fonda e nulla ha fondato mai. Cosi se la vita fosse soltanto distruzione degli altri ed egoismo, non avrebbe creato nè l'arte, nè la morale, nè la convivenza civile. Tutti sanno che la bellezza e l'arte non solo è espressione di vita, ma anche funzione essenziale della vita; e percio fa parte di un disegno divino, che da Platone a Dante, dallo Shelley all'Hegel, i più solenni spiriti hanno sempre riconosciuto. Lo stesso poverello d'Assisi, che voleva i suoi compagni servissero al Signore in laetitia, cantava, egli trovatore di Dio, le laudi delle creature, non per annullarle ma per conservarle, e perchè la loro stessa mirabile varietà magnificava, agli occhi suoi, la divina opera creatrice nel mondo.

Se la moralità non è negazione della vita ma perfezione della vita: e se questa è capace di creare, nei suoi più alti fastigi, dei valori eterni di bellezza e di bene, è assurdo il credere che la ragione umana debba esser chiamata ad estinguere questa pura fiamma vitale. Essa è già di per sè inestinguibile[12]). Quando attinge cosi alti vertici, ha in sè le ragioni e i titoli della propria industruttibilità; come quella che attiene non più alla terra e alle condizioni contingenti ed efimere che questa offre alla durata della vita fisica, cioè organica, ma ad altre direzioni e dimensioni della realtà. E la realtà universa, nella cui economia l'individuo-persona, cioè la coscienza (singolare ed universale) ha la sua ragione d'essere, contiene anche le condizioni della perpetuità vitale. Perchè questo attendere soltanto dalla storia e dall'avvenire dell'umanità un'opera quasi di correzione e di revisione ultima delle condizioni e dei fondamenti ,,posti da natura", è una vana chimera. Se vi è questa opera correttiva, cioè la sommissione del talento, o degl'impulsi sensibili e passionali, alla ragione, non è data da un progresso storico da un perfezionamento umano, bensi è un opera immanente e continua in ogni individuo e in ogni età. Ricordiamoci che il sistema del mondo gravita non sulla povera umanità effimera sulla faccia stessa della terra, ma sulla persona umana, sull'individuo consapevole, che sfugge alle ecatombi umane, come la recente guerra, alle periodiche catastrofi telluriche, e alla stessa opera di volontaria diserzione della vita, perchè ha la sua fina-

---

[12]) Si veda, fra gli altri, anche l'ultimo romanzo del Wells, The Undying Fire, London, Cassell, 1919.

lità immortale nell'infinito. Può darsi che la storia abbia un cammino ciclico, un periodo segnato sulla faccia della terra, e che un giorno questo sia un circuito chiuso. Ma ella sarà stata una gran disciplina, una educazione divina dell'umanità per gl'individui, che troveranno il loro esodo, la loro via di escita e di libertà nella immancabile continuità della vita, in un diverso ordine di esistenza, non opposto al nostro ma contiguo al nostro, sebbene a noi ora inafferrebile, o solo in parte ed imperfettamente comunicabile. Perciò lo spirito non è antivitale ma ultravitale; nel senso che è la più alta forma della vita universa, cioè quella in cui la forza istintiva si ordina e si disciplina, non già si estingue. Tale è il significato, la vera luce, la finalità della coscienza. Nella quale si avvera soltanto la continuità della vita; non già perchè la neghi o comprima, ma perchè la prosegue in sè e la eleva ad una altezza ove la luce splende perenne ed inestinguibile. Leonardo da Vinci diceva saviamente „chi non stima la vita, non la merita". Se l'umanità giungesse un giorno a non pregiare la vita, non ne sarebbe degna; e non sarebbe mai la luce della ragione che ve l'avrebbe condotta, bensì il suo oscuramento; dacchè l'esercizio stesso dell'intelletto e l'attività dello spirito, come aveva pur detto il vecchio Aristotele, è la massima illuminazione delle vita, come quella che ne illustra le ragioni. Vi possono essere della anime e delle generazioni che giungono a Propter vitam vivendi perdere causas, e conquistando il mondo non guardano a „perdere l'anima loro"; Ma codesto è non la sostanza e l'affermazione, bensì l'oscuramento e lo smarrimento delle vie della vita; è l'ora tragica della „potenza della tenebre", che prelude alla luce, e della morte che aspetta e prepara la resurrezione immancabile.

VIII.

Die Entstehung und das Wesen der baconischen Methode.

Von

Giuseppe Furlani.

Jedes philosophische System und jede längere philosophische Gedankenreihe ist nicht — wie die Göttin Athene aus dem Haupte des Zeus — mit einem Male und in allen seinen Teilen fertig und abgeschlossen aus der Denkarbeit des philosophischen Geistes geflossen, sondern hat seine eigene Geschichte, die das Werden und Entstehen und Anwachsen desselben wiederspiegelt. Es ist gewöhnlich ein überaus kompliziertes geistiges Gebilde, welches aus kleinen und vereinzelten Ausgangspunkten sich herausgebildet, im Laufe seiner Bildung immer mehr sich mit anderen Elementen verbunden hat und schließlich — wenn es eine echte philosophische Tat ist, einer Ausgleichung zwischen seinen oft widersprechenden Elementen Platz gibt.

Psychologisch betrachtet, lassen sich in allen philosophischen Systemen letzte Elemente unterscheiden, welche an und für sich, sowohl was ihre psychologische Klassifizierung als auch ihren philosophisch-logischen Wert betrifft und auch im Hinblick auf das philosophische System im Ganzen als Einheit genommen, sehr verschiedener Natur und von ungleichem Werte sein können. Unter diesen Elementen — wir brauchen dieses Wort ohne demselben eine präzise psychologisch-technische Bedeutung zu geben und wir wollen damit nur andeuten, daß das System als aus ihnen entstanden und zusammengesetzt zu betrachten ist; sie sind deshalb nicht mit den psychologischen Elementen, gleichsam den Atomen der Psychologie, im technischen Sinne zu verwechseln und verhalten sich zu den letzteren ungefähr wie ein Komplex zu den Teilen, aus denen er besteht — unter diesen Elementen also — wir könnten sie auch Faktoren nennen, können wir im großen und ganzen drei verschiedene Typen unterscheiden.

Erstens sind es die Grundintuitionen, welche auf das philosophische System den größten und nachhaltigsten Einfluß ausüben. Denn jedes System, jede philosophische Weltanschauung fußt auf dem Bewußtsein von dem großen Zusammenhang, in dem unser Leben eingeschlossen ist. Dieses Bewußtsein mag mannigfacher Art sein, läßt sich aber dennoch auf gewisse typische Stellungen zurückführen' die der Mensch inbetreff auf die großen metaphysischen Fragen einnimmt. Mögen wir auch durch alle philosophischen Systeme hindurchgehen, die bis jetzt die Menschheit hervorgebracht hat, immer wieder werden wir auf einige wenige solcher Grundintuitionen geführt werden. Eine Klasse von solchen Intuitionen spiegelt die Stellung wieder, die der Philosophie dem Geiste gegenüber in seiner Beziehung zur Außenwelt einnimmt. Mag auch die Entscheidung darüber, ob der Idealismus oder der Realismus berechtigt ist, nur nach langer Prüfung und harter philosophischer Arbeit gefällt werden können, so ist doch die Meinung, daß der Philosoph erst nach dieser Prüfung sich für den ersten oder den zweiten entscheidet, irrig. Im Gegenteil — und wir könnten alle philosophischen Systeme anführen — die Entscheidung ist schon vor dieser Prüfung da. Nicht auf Grund logischen Denkens wird die Entscheidung gefällt, sondern auf Grund einer Intuition, eines unvermittelten, unmittelbaren, evidenten, mit Gefühlen stark verbrämten Erkenntnisaktes, der mit der höchsten Gewißheit, die uns überhaupt erreichbar ist, ausgestattet ist. Um es mit anderen Worten zu sagen, wobei wir uns an das angeführte Beispiel halten: nicht unser philosophisches Studium entscheidet darüber, ob wir Idealisten oder Realisten sind, sondern die Stellung, die wir von vornherein und vielleicht auch ganz unbewußt jenem erkenntnistheoretischen Problem gegenüber einnehmen. Wir könnten das auch so ausdrücken, daß wir sagten: der Idealismus oder der Realismus ist uns gleichsam eingeboren, ist eine Tendenz unseres Geistes. Solche Tendenzen finden in Intuitionen ihren Ausdruck. Diese Intuitionen sind die unverrückbaren Grundlagen, die unbewiesenen — weil auf einem unvermittelten Wissen ruhend — und vielleicht unbeweisbaren Voraussetzungen der philosophischen Systeme.

Wir haben bisher nur von jenem Typus von Grundintuitionen gesprochen, der sich auf die Stellung des Philosophen zum erkenntnistheoretischen Problem bezieht. In der Tat scheint dieser Typus der wichtigste zu sein. Einerseits, weil jedes philosophische System

das erkenntnistheoretische Problem in einer bestimmten Richtung löst und lösen muß — natürlich auch dann, wenn der Denker sich gar nicht seiner Lösung bewußt ist oder gar nicht von der Existenz eines solchen Problems weiß —, anderseits, weil die Entscheidung dieses Problems die Grunditυition der meisten Philosophen der Neuzeit ist. Im Hinblick auf diese Umstände haben auch neuere Historiker der Philosophie alle verschiedenen philosophischen Systeme von diesen Gesichtspunkten aus einteilen wollen und so unternahmen auch Kant, Fichte und Trendelenburg eine Klassifikation der Systeme. Doch zeigt sich bei näherer Prüfung eine solche Klassifikation, die zu ihrem Grunde die Stellung des Philosophen zum Erkenntnisproblem nimmt, nicht erschöpfend und weit genug, um alle Systeme in dieselbe, ohne den Systemen selbst Gewalt anzutun, aufnehmen zu können. Zwar — so viel muß zugegeben werden — wie wir schon oben erwähnt haben — die erkenntnistheoretische Intuition ist in allen Systemen vorhanden, aber nicht in allen Systemen ist sie die Grundintuition. Es mag dies auf den ersten Blick gleichgültig erscheinen und die oben erwähnte Klassifikation mit nichten dadurch berührt werden, da ja auch jene Systeme, welche nicht auf einer erkenntnistheoretischen Intuition fußen, eine solche dennoch besitzen — weil sie dieselben eben besitzen müssen —, müssen — dadurch eben werden wir auf den Mangel jener Klassifikation geführt: sie ist eine nur logische Klassifikation, nicht eine psychologische. Wenn wir dieselbe anwenden, so können wir zu einer ganz falschen Beurteilung eines philosophischen Systems geführt werden. Denn mag auch die erkenntnistheoretische Intuition wenigstens logisch immer vorhanden sein — wir würden besser sagen: mag immer und in jedem Systeme wenigstens implizite erkenntnistheoretisch Stellung genommen worden sein — nicht immer ist sie die Grundintuition; und man würde z. B. mit einer solchen Klassifikation sein Auskommen nicht finden können, wenn wir die philosophischen Systeme des Mittelalters so einteilen wollten. Es gibt auch Grundintuitionen, die einen anderen Inhalt aufweisen. Es gibt solche, welche die Stellungnahme des Philosophen zur Theorie und Praxis, zur Erkenntnis und zum Handeln zum Ausdruck bringen oder seine Stellungnahme zur Methode, zur Religion, zum sozialen Leben bedeuten. Ihre Zahl ist unendlich, wie unendlich an Mannigfaltigkeit die verschiedenen Seelenverfassungen der Menschen sind. Ja, man könnte fast sagen, daß es so viele solcher Grundintuitionen gibt, als es philo-

sophische Systeme gibt, da jedes System etwas Einziges, nie Wiederkehrendes ist, bedingt durch die Seelenverfassung des Denkers einerseits und die historische Umgebung anderseits, jene das Richtunggebende, diese das, was die philosophischen Beweise, das Logische im System beisteuert, jene das Unbedingte, diese das Bedingte.

Durch diese Scheidung zwischen dem Unbedingten (Intuition) und dem Bedingten (historisch Gegebenen) werden wir auf die zweite Klasse der psychologischen Elemente geführt, welche als Faktoren eines Systems auftreten können. Es ist jener auf der Grundintuition oder den Grundintuitionen sich erhebende Oberbau von philosophisch-logischen Beweisen und Deduktionen, das logische Gerüst des Systems, der technisch-philosophische Aufputz, welcher die logische Rechtfertigung der Grundintuition sein soll. Es ist aber auch streng genommen das Unwesentliche, die Form, die das Grunderlebnis sich gibt, das Passive im System. Diese zweite Art von Systemelementen sind historisch bedingt und werden von den früheren Denkern entweder fertig und abgeschlossen herübergenommen — was ein Zeichen philosophischer Schwäche ist (Schultradition) — oder doch durch den Kontakt mit der Grundintuition neu geformt und auch gänzlich umgestaltet, was dann eintritt, wenn das Grunderlebnis so stark ist, daß es imstande ist, sich alles übrige Material, alle anderen Elemente zu unterwerfen und mit seinem Geiste zu erfüllen. In diesem Falle erscheint uns das philosophische System wie aus einem Gusse, jeder Unterschied, jede Diskrepanz unter seinen Elementen ist verschwunden, es ist ein echtes, reines Geisteserzeugnis, eine synthesis a priori. Solcher philosophischer Systeme gibt es wenige — vielleicht gar keines — denn ein solches wäre die Wahrheit selbst — und bekanntlich dehnt sich, wenn wir unseren Blick in die Zeit zurückschweifen lassen, nur ein Trümmerfeld von Systemen aus, welches noch durch die Trümmer der Systeme unserer Zeit — angenommen, es gäbe heute solche — vergrößert werden wird, so daß wir noch immer genötigt sind zur Laterne des Diogenes zu greifen, um vielleicht der Wahrheit doch einmal auf die Spur zu kommen. Zu solchen „wahren“ Systemen gehört ganz gewiß nicht die Philosophie des Francis Bacon, wenn man überhaupt bei ihm von einem System reden kann.

Doch nun zurück zu unseren systempsychologischen Betrachtungen. Als dritte Art von Elementen treten gewisse Geistesrichtungen, Ten-

denzen und Gewohnheiten des Denkens auf, welche von den Intuitionen sich darin unterscheiden, daß sie keine Erkenntnisse sind, auch keinen Inhalt und Gegenstand haben, auf den sie sich beziehen könnten, sondern lediglich ein rein formales Dasein fristen, von den Elementen der zweiten Gattung aber darin abweichen, daß sie unvermittelt sind, nicht von anderen übernommen werden, aber ebenso wie die Intuitionen dem Denker gleichsam eingeboren sind. Vom philosophischen Standpunkte aus betrachtet, haben sie fast gar keinen Wert, da sie, wie gesagt, nicht Erkenntnisse zum Inhalte haben.

Diese drei Arten von Elementen sind für den Aufbau der philosophischen Systeme von sehr verschiedenem Werte — und durch eben diese verschiedene Bedeutung und nur in Hinbetracht auf dieselbe will die von uns gegebene Einteilung gerechtfertigt sein. Intuitionen pflegen durch das ganze philosophische System hindurchzugehen; entstanden gewöhnlich schon vor jeder philosophischen Reflexion, pflegen sie immer der Mittelpunkt des Systems zu sein, zu dem alle die besonderen philosophischen Probleme hinstreben, zugleich von jenen ihren Ausgang nehmend. Sie geben dem System die Richtung, die Farbe und bleiben durch die ganze Entwicklung des Systems hindurch dieselben. Mögen auch rein logische Betrachtungen sich ansammeln, immer wieder werden diese durch die Grundintuition verändert, sie sind gleichsam die Kategorien, die Brillen, durch die der Philosoph alle philosophischen Probleme sieht und sie denselben anzupassen und ihnen gemäß die Lösung zu geben sucht. Sie sind das einigende Band, das Vermittelnde, aber auch manchmal das, was den philosophischen Denker für gewisse philosophische Probleme blind macht oder gewisse Probleme gar nicht in den Bereich seines Denkens eintreten läßt. Wie oft begegnet es uns in der Geschichte der Philosophie, daß einem Denker philosophische Fragen und Lösungen einer bestimmten Richtung unbegreiflich sind und von ihm gar nicht beachtet werden, weil ihm seine Grundintuition, das Verständnis hierfür unmöglich machte. In der Untersuchung der philosophischen Systeme spielen sie die Hauptrolle und müssen deshalb immer im Auge behalten werden, wenn wir Widersprüche und so manche sonst unlösliche Dunkelheit aufhellen wollen. Als ein prägnantes Beispiel einer solchen Grundintuition, welche im philosophischen Systeme Spinozas stets als die immer gegenwärtige Kraft weiterwirkt und in enge und mannigfaltige Verbindung mit einer zweiten Intuition so

manche Dunkelheit in seinem Systeme hervorgebracht hat, möge seine Annahme von einer Unendlichkeit von Attributen Gottes, die dem menschlichen Geiste für immer unzugänglich bleiben sollen, dienen. Und doch ist diese Annahme, die in der Ethik sich sonderbar ausnimmt, nichts anderes, als jene Lehre, welche er schon im „Kurzen Traktat“ niedergelegt hatte und die das Zentrum seiner Metaphysik bildet, die Lehre von der Vollkommenheit des göttlichen Wesens: eine Grundintuition.

Die rein logischen Teile des philosophischen Systems hingegen sind in fortwährender Umbildung und Verwandlung begriffen. Hier übt der Denker seine logische Schärfe aus, immer verbessernd und ergänzend. An ihnen läßt sich deshalb die Entwicklung des Systems am besten verfolgen. Feststehend dagegen, wie die Intuition, sind die Denkgewohnheiten, die geistige Routine des Philosophen. Diese greifen fast niemals in das Lebendige des Systems, sondern geben nur die äußere Form ab. Doch werden wir z. B. gerade bei Bacon feststellen können, daß auch diese äußerlichen Elemente auf die letzte Gestaltung seiner Methode — welche wir im Unterschiede zu neueren Forschungen, auf welche weiter unten hingewiesen werden soll, als den Kern seiner Philosophie betrachten — einen nicht unerheblichen Einfluß ausgeübt haben.

Wir haben diese Betrachtungen über die Psychologie der philosophischen Systeme vorausgeschickt, um die Art und Weise und den Weg zu zeigen, den wir bei der Darlegung und Untersuchung des Werdeganges der baconischen Methode einschlagen werden. Wir werden auf Grund seiner Schriften — wobei wir namentlich die kleineren Schriften in höherem Maße, als es bis jetzt geschehen ist, heranziehen werden — in chronologischer Reihenfolge — so weit wir die Chronologie derselben feststellen können — die Elemente seiner Methode von ihren ersten Anfängen aus entwickeln, die Beziehungen zu früheren Denkern hervorheben und den Einfluß, den seine verschiedenen Ideen auf den Gang seiner Methode geübt haben, feststellen. Anderseits werden wir von psychologischen Untersuchungen ausgehen und zu bestimmen suchen, welche die frühesten philosophischen Erlebnisse Bacons gewesen sind, welche die Grundintuition seiner Philosophie ist, ob dieselbe eine ursprüngliche ist oder nicht, ob und inwieweit sie durch vorhergehende Geistesrichtungen ausgelöst wurde, welche Stellung — psychologisch betrachtet — das Methodenproblem ein-

nimmt, und wie alle diese Faktoren seines Systems sich kombiniert und entwickelt haben. Doch kann diese Untersuchung nur die psychologische Basis für die philosophische Darstellung des Werdeganges seiner Methode abgeben. Denn philosophische Systeme sind mehr oder besser gesagt etwas anderes als einfache Komplexe philosophischer Elemente. Ihr Wesen besteht in der logischen Bedeutung jener Elemente, in dem was sie darstellen und zum Ausdruck bringen. Sie wollen logische Betätigungen des menschlichen Geistes sein — sie sind der menschliche Geist auf seiner logischen Stufe — und als solche müssen sie gewürdigt und an der Logik gemessen werden, was mit anderen Worten gesagt, soviel bedeutet, daß wir erst dann die Bedeutung eines philosophischen Systems vollständig ausschöpfen, wenn wir es gleichsam sub specie aeternitatis betrachten; denn die Geschichte der Philosophie ist die Philosophie selbst und jedwede psychologische oder gar nur philologische Betrachtung der Systeme ist nur das unentbehrliche Sprungbrett für die philosophische Durchdringung derselben. Wir werden diese beiden Stufen unserer Untersuchung — die psychologische und die logisch-philosophische aus praktischen Gründen äußerlich von einander nicht trennen, um nicht schon Gesagtes manchmal wiederholen zu müssen; nur dort, wo eine besondere psychologische oder gar philologische Voruntersuchung sich als notwendig herausstellen wird, werden wir dieselbe an erster Stelle und getrennt von der eigentlich philosophischen anstellen.

Das Bacon-Problem

Formenlehre oder Methode? Dies ist das Bacon-Problem, das noch immer seiner endgültigen Lösung harrt. Zur Lösung dieses Problems ist eine richtige Erfassung und Deutung der baconischen Formenlehre sowie seiner Methode unerläßlich. Das Formenproblem scheint uns bisher von den Baconforschern gänzlich mißverstanden worden zu sein. Aber auch die Auffassung der baconischen Methode, die wir hier auf Grund einer eindringenden und hoffentlich erschöpfenden Untersuchung seiner Werke aufstellen und verteidigen werden, weicht in der Grundauffassung von der jetzt üblichen Ansicht über dieselbe ab. Unsere Auffassung ist im gewissen Sinne eine konservative, das heißt, es wird teils aus prinzipiellen Gründen systempsychologischer Natur, teils aus den konkreten Einzeluntersuchungen

sich ergeben, daß die Auffassung der Induktionsmethode Bacons, welche im Anschluß an die von Sigwart im Aufsatze „Ein Philosoph und ein Naturforscher über Bacon" des XII. Jahrganges der „Preußischen Jahrbücher" niedergelegte Interpretation, in den Arbeiten von Heußler (Fr. Bacon und seine geschichtliche Stellung)[1]), Natge (Die baconische Formenlehre)[2]), Schmidt (Z. f. Ph. u. ph. Kr. 112, 42 ff.) und zuletzt Cassirer (Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit)[3]) zu tage tritt, ganz und gar nicht der baconischen Methode und jener Geistesrichtung entspricht, die Bacon in seinen Werken niedergelegt hat. Sigwart hat so manche richtige Pinselstriche zum Gesamtbilde des baconischen Denkens beigesteuert, aber seine (Bacons) Grundintuition hat er nicht erfaßt, weil sie sich nur schwer in die Geschichte der Philosophie und der Naturwissenschaften einreihen läßt. Dasselbe läßt sich von Heußler wiederholen. Als eine bloße Schülerarbeit erweist sich die Schrift Natges, in der speziell das Formenproblem einer erschöpfenden Untersuchung unterzogen wird. Sie macht den Eindruck großer Gediegenheit; viel Fleiß ist dazu verwendet worden; die Ansichten, Meinungen und Interpretationen vieler Baconforscher und Nicht-Baconforscher werden gesammelt und abgeschrieben. Leider fehlt ein wichtiges Ingrediens, das für den wissenschaftlichen Wert solcher Arbeiten entscheidet: die geistige Sympathie für den untersuchten Denker, das Nacherleben seiner Gedankengänge. Zu solchen Arbeiten, wie zu so manchem in dieser Welt, ist der Fleiß noch nicht hinreichend. Was jeden Kenner der baconischen Philosophie — der seine Kenntnisse nicht nur aus Kuno Fischers nicht eben tiefgehender Darstellung schöpft, sondern die Werke Bacons selbst, ohne dabei die kleineren zu vergessen und namentlich jene Teile des Novum Organum, die wegen ihrer angeblichen Prolixität von den meisten Forschern, wie es scheint, nur flüchtig gelesen worden sind, gründlich durchforscht hat — in der Arbeit Natges stutzig macht, ist die kleine Zahl der Stellen, die er zur Erläuterung des Formenbegriffes heranzieht. Es sind im wesentlichen lauter Stellen, auf die schon Sigwart und Fowler in seiner Ausgabe des Novum Organum[4]), ebenso Heußler, aufmerksam gemacht und

---

[1]) Breslau 1889.

[2]) Leipzig 1900.

[3]) Berlin² 1911, II. Bd. S. 3—28.

[4]) Thomas Fowler: Bacon's Novum Organum, IInd edition, Oxford 1889.

ie interpretiert hatten. Die Abhandlung Natges ist eigentlich ichts anderes als eine Zusammenfassung und geordnete Darlegung er Sigwart-Heußlerschen Interpretation des Formenbegriffes. Natürch muß eine wissenschaftliche Erforschung der baconischen Philoophie nicht auf Sigwart und Heußler weiterbauen, sondern nur auf Bacons Schriften selbst sich stützen. Das ist aber selbstverständlich nd braucht nicht näher ausgeführt zu werden. Auch die baconische Methode hat ebenso wie die Formenlehre eine monographische Beandlung erfahren. Es handelt sich um die Aufsätze Schmidts in der Z. f. Ph. u. ph. Kr. Die Behauptungen, die Herr Schmidt da vorbringt, ind oft sehr tollkühn. Mißverständnisse folgen auf Mißverständnissen. Wir werden deshalb mit dieser Arbeit uns besonders auseinandersetzen müssen, um ihre zahlreichen Irrtümer hervorzuheben und so zu verindern, daß dieselbe in die Literatur über die Philosophie Bacons eindringen und man für feststehende Tatsachen halte, was nur das Resultat von Mißverständnissen ist.

Wir sagten, daß unsere Auffassung der baconischen Methode eine konservative ist. Konservativ in dem Sinne, daß wir auf die ältere nterpretation derselben, wie sie z. B. von den Herausgebern der „Bacon's complete works" Ellis und Spedding vertreten wird, zurückkehren zu müssen glauben. Die baconische Methode ist nicht auf die Gewinnung des Begriffes einer Erscheinung gerichtet, oder nders gesagt die forma einer natura ist nicht ein Begriff, sondern etwas Reales, Physisches. Freilich können wir in der Bestimmung dieses Physischen mit den älteren Bacon-Forschern nicht übereinstimmen. Namentlich scheint uns aber auch Ellis' Auffassung der Beziehung wischen der Formenlehre und der eigentlichen Methode gänzlich erfehlt. Fowler und die neueren Interpreten haben da ganz entchieden richtiger gesehen: die Beziehung zwischen Formenlehre und Methode ist eine sehr enge. Wir gehen noch weiter und behaupten, daß Methode und Formenlehre zusammenfallen, indem sie nichts nderes, als die zwei Seiten eines und desselben Gedankens sind, der baconischen Grundintuition, die nicht auf die Wissenchaft etwa seiner Zeit oder auf die Philosophie, sondern auf die Alchimie weist.

Das Baconproblem, das sich um die Alternative Formenlehre oder Methode drehte, lösen wir so, indem wir die Alternative

leugnen. Nicht Formenlehre oder Methode muß es heißen, sondern: Formenlehre ist gleich der Methode.

Schon das Novum Organum drängt uns diese Auffassung auf. Ihre eigentliche Begründung findet sie in der ersten philosophischen Schrift unseres Denkers. Namentlich auf dieses Werk Bacons — es ist der Valerius Terminus — wollen wir in ganz besonderem Maße die Aufmerksamkeit richten, das bisher von den Baconforschern nur ganz flüchtig berührt oder als Jugendschrift ganz beiseite gelassen worden ist. Zwar haben alle erkannt, daß dies die erste Schrift ist, in der unser Philosoph seine Lehre niedergelegt hat, aber auf dieselbe etwas näher einzugehen — obwohl sie eben als erste Schrift gerade die Aufmerksamkeit auf sich hätte ziehen sollen — hat keiner es der Mühe für wert gefunden. Unserer Ansicht nach ist diese Schrift für das Verständniß der baconischen Philosophie und namentlich seiner Methode von außerordentlichem Werte — sind doch die Hauptgedanken unverändert in das Novum Organum übergegangen — und deshalb soll sie uns zum Schlüssel für die richtige Erklärung des baconischen Denkens dienen.

Unsere Untersuchung wird also nach dem eben Gesagten eine Antwort auf folgende Fragen zu geben haben: Tritt die Methode — natürlich zuerst in ihrer rudimentären Form — schon mit dem Formbegriff verquickt auf oder ist der Formbegriff erst später mit der Methode in Verbindung gebracht worden? Ist das Methodenproblem eine Grundintuition? Ist es ebenso das Formproblem? Welche Wirkungen hat der Formbegriff auf die Methode ausgeübt? Oder läßt sich das Gegenteil behaupten? Werden wir auf diese Fragen eine klare Antwort zu geben imstande sein, so hoffen wir unsere Aufgabe erledigt zu haben. Und zwar durch die Darlegung des Entwicklungsganges der baconischen Methode. Der Knoten des Baconproblems wäre dadurch gelöst.

Valerius Terminus.

Jenes philosophische Werk, in dem Bacon zum ersten Male — soweit wir nach den uns erhaltenen Manuskripten und inneren Gründen seiner Schrift und Lehre vermuten können — seine Gedanken über die Methode niedergelegt hat, ist die von ihm selbst einem fingierten

Autor Valerius Terminus und dessen ebenso fingiertem Kommentator Hermes Stella unterschobene Abhandlung, die Valerius Terminus betitelt ist und als eine Sammlung von Fragmenten eines größeren Werkes „on the Interpretation of Nature" sich darstellt und von Stephen zuerst in seinem Buche „Bacon's letters and remains" im Jahre 1734 veröffentlicht wurde. Ellis und Spedding haben sie im III. Bande ihrer Bacon-Ausgabe auf Seite 215—252 unter dem Titel „Valerius Terminus of the Interpretation of Nature: with the annotations of Hermes Stella" abgedruckt.

Es ist ein zum Teil dunkles und schwer zu interpretierendes Werk, in dem der Verfasser noch sichtlich mit seinen eigenen Gedanken ringt und zur Klarheit nicht kommen kann; es enthält aber die erste Skizze seines ganzen Systems, also die Grundgedanken des späteren „De augmentis" und „Novum Organum"; ebenso auch eine Darlegung der ersten Fassung seiner Methode und ist deshalb für uns von außerordentlicher Bedeutung, so daß wir wohl mit vollem Recht behaupten können, daß eine richtige Interpretation dieser Schrift und die Aufhellung der vielen dunklen und fast ganz unverständlichen Stellen uns das richtige Verständnis für die baconische Methode erleichtern wird. Wir wollen deshalb der philosophischen Darlegung und Untersuchung dieser Schrift eine kurze mehr philologische und äußerliche Betrachtung vorangehen lassen, um einigen Einblick in die Entstehung derselben zu gewinnen.

Das Manuskript, auf Grund dessen Ellis-Spedding die Schrift herausgegeben haben — es befindet sich im British Museum und ist Harl. M. S. S. 6462 signiert — ist, wie aus dem paläographischen Befunde hervorgeht[5]), nicht von Bacon selbst, sondern von einem seiner Sekretäre geschrieben worden, und zwar wahrscheinlich aus anderen zerstreuten von Bacon selbst aufgezeichneten Originalnotizen und gelegentlichen Anmerkungen der Reihe nach und ohne Unterbrechung abgeschrieben. Es ist also eigentlich eine Sammlung von Fragmenten; doch scheint der Umstand, daß Bacon sie zusammen hat abscheiben lassen, darauf zu deuten, daß er sie nicht nur der Aufbewahrung für wert hielt, sondern sie später einmal weiter ausgearbeitet

[5]) Alle diese Angaben entnehmen wir der Preface von Ellis und der Note Speddings auf Seite 201, respektive 206 ff. des III. Bandes der erwähnten großen Bacon-Ausgabe.

in ein größeres Werk übertragen wollte. Diese, von einem seiner Sekretäre kompilierte Schrift wurde von ihm selbst ausgebessert, in einigen Teilen gestrichen und zwischen den Zeilen vervollständigt. Solche Korrekturen wurden zweimal gemacht. Das Manuskript hatte, bevor es von Bacon selbst ergänzt wurde, was die Überschriften der einzelnen Kapitel betrifft, folgenden Inhalt, wenn wir von der ersten Seite absehen, die bloß den oben angeführten Titel des ganzen Werkes enthält:

Seite 2. "Chapter I. Of the limits and end of knowledge:
- 3. "The chapter immediately following the Inventory; being the 11th in order."
- 4. "A part of the 9th chapter, immediately precedent to the Inventory, and inducing the same."
- 5. "The Inventory, or an enumeration and view of inventions already discovered and in use, together with a note of the wants and the nature of the supplies; being the 10th chapter, and this a fragment only of the same."
- 6. "Of the internal and profound errors and superstitions in the nature of the mind, and of the four sorts of Idols or fictions which offer themselves to the understanding in the inquisition of knowledge."
- 7. "Of the impediments of knowledge; being the third chapter, the preface only of it."
- 8. "Of the impediments which have been in the times and in diversion of wits; being the fourth chapter."
- 9. "Of the impediments of knowledge for want of a true succession of wits, and that hitherto the length of one man's life hath been the greatest measure of knowledge; being the fifth chapter".
- 10. "That the pretended succession of wits hath been evil placed, for as much as after variety of sects and opinions the most popular and not the truest prevaileth and weareth out the rest; being the sixth chapter."
- 11. "Of the impediments of knowledge in handling it by parts, and in slipping off particular sciences from the root and stock of universal knowledge; being the seventh chapter."

Seite 12. "That the end and scope of knowledge hath been generally mistaken, and that men were never well advised what it was they sought."

13. "An abridgment of divers chapters of the first book." Hervorzuheben ist, daß dieser Abschnitt mit „Of active knowledge" betitelt ist.

Am Schlusse: The end of the abridgment of the first book of the Interpretation of Nature."

Was den Inhalt des Werkes „on the interpretation of nature", dessen uns erhaltene Fragmente nach Ellis[6]) kurz vor dem Jahre 1605 niedergeschrieben wurden, alles umfassen sollte, ersieht man leicht aus dieser Inhaltsangabe des Manuskripts. Im Grunde genommen ist es überwiegender Weise der negative Teil der baconischen Philosophie, die philosophia destruens, die zu Wort kommt. Es sollte über die Grenzen der menschlichen Erkenntnis, über die Idole und andere Hemmnisse der Erkenntnis, über die Errungenschaften des Menschen in seinem Kampfe mit und in seiner Unterwerfung der Natur gehandelt werden. Der Methode sollte ein Kapitel gewidmet sein. In nuce haben wir hier schon die späteren Hauptwerke Bacons enthalten. Das Werk „Advancement of Learning" ist eine Ausbildung und Weiterführung der Kapitel 1 bis 10. Die übrigen Kapitel entsprechen ungefähr dem ersten Buche des Novum Organum.

Wir können alle baconischen Schriften in zwei große Gruppen scheiden: in jene, die vorzugsweise mit der philosophia destruens sich beschäftigen, also negativer, kritischer Natur sind, und in jene, die zu seinem philosophischen System die Bausteine tragen, vornehmlich die darstellenden Teile der methodologischen Schriften und die naturphilosophischen Arbeiten. Diese sind dogmatischer Natur. Daß mitunter auch kritische Bemerkungen in die mehr dogmatischen Schriften einfließen, ist natürlich. Der V. T. gehört mit Ausnahme des „The chapter immediately following the Inventory; being the 11th in order; a part thereof" betitelten Kapitels, das wir kurz das 11. nennen wollen, und das auf Seite 235—241 des III. Bandes abgedruckt ist, vorzugsweise zu den Schriften ersterer Art.

Können wir somit, wie oben angedeutet, schon aus dem hand-

[6]) In Preface to N. Org., I. 82.

schriftlichen Befunde Gründe dafür gewinnen, daß der V. T. nicht aus einem Gusse entstanden ist, sondern seine uns erhaltenen Fragmente chronologisch auseinanderliegen, daß er also, wie er heute uns vorliegt, kein zusammenhängendes Ganzes bildet — wenigstens dem Inhalte nach — so erhebt sich diese unsere Annahme zur Gewißheit und gestattet uns eine allgemeine chronologische Anordnung seiner Kapitel, wenn wir den Inhalt selbst ins Auge fassen, und dabei unsere Aufmerksamkeit besonders auf das für uns interessante 11. Kapitel richten.

Das obenerwähnte Kapitel scheidet schon dadurch aus der Masse der anderen aus, daß es zu den konstruierenden Schriften Bacons gehört. Noch mehr sticht es aber durch seine äußere Form von den anderen scharf ab. Während nämlich die diesem 11. Kapitel vorangehenden und nachfolgenden Teile in einem sehr fließenden, hie und da sogar anmutigen Tone geschrieben sind, — man spürt aus ihnen den Meister der englischen Prosa — und damit auch zeigen, daß er sich mit den darin vorgetragenen Gedanken längst im klaren war, und deshalb klar und durchsichtig im Gedankengang sind, ist das erwähnte Kapitel holperig und aus kurzen schmucklosen, manchmal wie flüchtig hingeworfene Aufzeichnungen anmutenden Sätzen zusammengefügt, zwischen denen manchmal Gedankenlücken klaffen. Neben jenen das nackte Gedankengerippe zeigenden Sätzen finden sich auch solche, die einen wohl gepflegten Stil aufweisen. Ihr Inhalt ist vom philosophischen Standpunkte aus dann eben ein von den anderen verschiedener. Die holperige äußere Form weist auf Schwierigkeiten in den gedanklichen Konzeptionen Bacons hin. Denn gehen unsere Gedankenreihen und Gedankenschlüsse glatt und schnell vor sich, ist uns alles in unserem Denken klar und übersehen wir genau alle die verschiedenen Glieder und Elemente unserer Gedankenkomplexe, so können wir uns auch in klarer und übersichtlicher Form äußern. Kämpfen wir dagegen noch mit gedanklichen Schwierigkeiten und haben wir uns noch nicht zu allseitiger Klarheit der Auffassung durchgerungen, so pflegt unsere innere Unklarheit auch äußerlich in der Form des gesprochenen oder geschriebenen Wortes sich wiederzuspiegeln. Wir müssen bedenken, daß Bacon es hier mit einem rein philosophischen Thema zu tun hat, das an und für sich schon einer geglätteten Form weniger zugänglich ist; der Eindruck, den dieser Stil des 11. Kapitels des V. T. hervorruft, ist der, daß Bacon dieses

Thema, wenn nicht zum ersten Male, so doch erst vor kurzer Zeit zu behandeln begonnen hat, denn auch die philosophischen termini technici sind noch sehr spärlich. Er gebraucht meistens ganz gewöhnliche Ausdrücke des täglichen Lebens und gerade dort, wo er einen philosophischen Fachausdruck anführt, können wir sicher sein — auch andere Gründe unterstützen unsere Ansicht —, daß das ein späteres Einschiebsel ist. Das dürfte auch auf den Umstand zurückzuführen sein, daß er ein für die Philosophie ganz neues Gebiet zu bearbeiten wähnt und daß er sich — vielleicht eben infolge der eben gemachten Erwägung — der englischen Sprache bedient, während zu seiner Zeit bekanntlich ausschließlich die lateinische Sprache zu solchen Zwecken verwendet wurde. Dadurch gewinnt gerade einer der wichtigsten Begriffe, den er einführt, eine sehr lebendige, philosophisch aber sehr schillernde Bedeutung. Daß er in englischer Sprache schreibt, hat noch größere Bedeutung, wenn wir erwägen, daß die Sprache des täglichen Lebens viel geeigneter ist, jene schwer ausdrückbaren und von den gewöhnlichen Begriffen der Wissenschaft abweichenden Gedanken wiederzugeben, welche immer beim Betreten neuer Pfade bei den originellen Denkern sich einzustellen pflegen. Die wissenschaftliche Terminologie ist etwas Angelerntes, zu den Begriffen der Wissenschaft stehen wir nicht in jener lebendigen, organischen und ich möchte fast sagen, vollkommen adäquaten Beziehung, wie dies bei der Sprache des täglichen Lebens, die im eigentlichen Sinne unsere Sprache ist, der Fall ist. Gedankenintuitionen und lebhafte philosophische Erlebnisse pflegt man zuerst nicht in der exakten wissenschaftlichen Terminologie zu erleben und ihnen gleich in dieser Terminologie Ausdruck zu geben. Sie pflegen erst langsam in die Zwangsjacke des wissenschaftlichen und begrifflichen Denkens eingeschnürt zu werden. Freilich bleibt manchmal dann nur ein Leichnam übrig. Nicht umsonst hat also Bacon für seine ersten philosophischen Aufzeichnungen und Skizzen seine Muttersprache, die er in so vorzüglichem Maße beherrscht, gewählt. Das Neue, das er zu sagen hatte — es hat wohl wenige Menschen gegeben, die von der Neuigkeit und Originalität ihrer Lehren so überzeugt waren wie Bacon — konnte er besser in einer für die Wissenschaft der Philosophie neuen Sprache, die alle ihre Ausdrucksmöglichkeiten ihm enthüllt hatte, sagen.

Aus dem großen Unterschiede also zwischen dem Stile des elften und der übrigen Kapitel können wir mit Sicherheit schließen, daß

die im 11. Kapitel erhaltene Redaktion und Darlegung der Methode wohl die älteste oder eine der ältesten Fassungen ist, in der Bacon das Methodenproblem durchdacht hat, während die anderen Kapitel ganz gewiß schon andere Redaktionen der in ihnen enthaltenen Gedankengänge aufzuweisen hatten, bevor er sie in die uns vorliegende Form brachte. Denn sie verraten einen geklärteren Standpunkt in Bezug auf die in ihnen behandelten Probleme. Wir glauben deshalb nicht fehl zu gehen, wenn wir jenen Gedankenkomplex, der im V. T. — mit Ausnahme des 11. Kapitels — enthalten ist, als der Zeit nach in Bezug auf das Ganze des Systems früher betrachten, das heißt, Bacon ist im 11. Kapitel noch nicht so weit gediehen in der Ausarbeitung seiner Gedanken, wie es in den übrigen Kapiteln der Fall ist, wobei wir als End- und Zielpunkt der Ausbildung seiner Gedanken die im N. Org. niedergelegten Ideen betrachten. Wir meinen damit nur, daß die Behandlung des Methodenproblems von Bacon später in Angriff genommen wurde oder daß dieselbe ihm größere Schwierigkeiten bereitete, als die Ausarbeitung der philosophia destruens; damit soll aber nicht gesagt sein, daß das Methodenproblem als Problem überhaupt erst zu einer späteren Zeit in den Blickpunkt unseres Philosophen getreten ist.

Bacon läßt aber auch in den anderen Kapiteln des V. T., die nicht ex professo mit der Methode sich abgeben, Bemerkungen und Andeutungen über die eigentliche Methode einfließen. Stimmt das Bild, das wir auf Grund dieser Andeutungen uns von der Methode entwerfen können, mit dem uns von Bacon selbst im 11. Kapitel gezeichneten überein? Nein! Auch in dieser Beziehung zeigt das elfte Kapitel eine gewisse Rückständigkeit, wie wir weiter unten ausführlicher auseinandersetzen werden.

Wir sind also vollkommen berechtigt, das 11. Kapitel des V. T. als die älteste, uns erreichbare Nachricht über die baconische Methode zu betrachten. Leider läßt sich weder aus äußeren noch aus inneren Gründen eine genaue Fixierung des Entstehungsjahres des Manuskriptes des Valerius Terminus erschließen. Zwar erscheint auf der Außenseite desselben die Jahreszahl 1603[7]); daraus lassen sich aber keine zwingenden Schlüsse nach irgendwelcher Richtung ziehen. Ellis war

[7]) Siehe Spedding III. 207 n. 1 und das Faksimile der ersten Seite der Handschrift am Anfang des III. Bandes.

der Meinung, daß der V. T. vor dem Advancement of Learning geschrieben worden sei und deshalb wurde das Werk in der großen Bacon-Ausgabe vor dem Advancement abgedruckt. Spedding dagegen hielt es für wahrscheinlich, daß es zwar vor dem Advancement verfaßt, nach der Abfassung des Advancement aber umgestaltet wurde[8]) Für uns ist eine Entscheidung in dieser Frage gar nicht nötig, da wir es nur mit dem 11. Kapitel und jenen anderen wenigen Stellen zu tun haben, welche die Methode betreffen und die ganz gewiß vor dem Advancment gedacht und niedergeschrieben worden sind, da die im Advancment angedeutete Methode schon eine erhebliche Annäherung an die im N. Org. niedergelegte Auffassung der Methode zeigt und den methodologischen Standpunkt des V. T. verläßt. Doch soll darüber später noch ausführlicher gehandelt werden. Für uns genügt es jetzt, festgestellt zu haben, daß das 11. Kapitel des V. T. die älteste Fassung der Methode Bacons darbietet. Von ihm müssen wir unseren Ausgang nehmen.

Bevor wir den Text selbst und eine deutsche Übersetzung dieses Kapitels geben, wollen wir hier, um den Leser zu orientieren, eine kurze Inhaltsangabe bieten; dabei beschränken wir uns auf das für die Methode Wichtige:

Um des Menschen Werke und Handlungen zu leiten und zum erwünschten Erfolge zu führen, muß demselben zu seinen Operationen eine full direction oder Anweisung gegeben werden. Die direction ist dann full, wenn ihr certainty und liberty zukommt. Certainty besteht dann, wenn die direction unfehlbar ist, liberty, wenn sie alle möglichen Wege und Mittel umfaßt, durch welche das, was wir hervorbringen wollen, überhaupt erzeugt werden kann. Beides tritt ein, wenn wir das zur Erzeugung einer nature nötige Mittel kennen, das ungefähr dem entspricht, was man gewöhnlich forma nennt. Wir müssen versuchen, eine nature zu erzeugen und durch immer neue Versuche sollen wir trachten, unserer direction die beiden erwähnten Eigenschaften der liberty und certainty zu geben. Das wird dazu führen, daß wir schließlich das Erzeugungsmittel jener nature finden werden, und zwar ein

---

[8]) III. 211: That the V.T. was composed before the Advancement, though a conclusion not deducible from the Inventory is nevertheless probable: but to suppose that it was so composed exactly in its present form, involves, as I said, a difficulty. (Es handelt sich um die Idolentheorie.)

Erzeugungsmittel, das wir immer zu unserer Verfügung haben, also vollkommen in des Menschen Gewalt steht, und das immer und unfehlbar die betreffende nature erzeugt. Dafür werden Beispiele angeführt. Am Schlusse der Versuche das Erzeugungsmittel zu finden, das der Zweck des ganzen Verfahrens ist, müssen wir einige cautions anwenden, um zu untersuchen, ob die direction, die wir als die richtige gefunden haben und die sich uns als direction gibt, auch wirklich eine direction im wahren Sinne des Wortes ist, das heißt eine solche, der liberty und certainty eigen ist. Damit schließt dieses 11. Kapitel des V. T. Dies in kurzen Zügen der Gedankengang Bacons.

(Schluß folgt.)

XIII.

Zur Geschichte der indischen Philosophie.

Von

Dr. Günther Schulemann.

Nichts erleichtert so sehr das Eindringen in die Spekulationen eines fernen und fremden Kulturvolkes wie eine historische Übersicht über ihre Entwicklung. Leider sehen wir uns aber bei der indischen Philosophie auch schon vor große Schwierigkeiten gestellt, wenn wir an diese vorbereitende Aufgabe herantreten. Unter den einheimischen Gelehrten wie bei den abendländischen Forschern müssen wir eine durchgängige Übereinstimmung vermissen, und es ist zu beklagen, daß nicht zum wenigsten eine gewisse Parteilichkeit daran die Schuld trägt. Jede Bevorzugung eines bestimmten Systems, das seiner Folgezeit den Stempel seines Geistes aufprägte, trübt nur zu leicht den Blick auch für die Vergangenheit. Und eines der wichtigsten indischen Systeme, der Vedânta, hat alles aufgeboten, auch die ganze vorangegangene Geistesentwicklung als in seinem Sinne sich vollziehend darzustellen, ein Fehler, der bei der ohnehin mangelhaften historischen Begabung der Inder doppelt schwer wiegt und die einschneidendsten Mißverständnisse veranlaßt hat.

Die folgenden Ausführungen sind als eine Einführung und Anregung gedacht, indem sie einen Überblick über die wichtigsten Daten, Literaturdenkmale und führenden Geister der indischen Philosophiegeschichte bieten, mit besonderer Berücksichtigung der buddhistischen Mahâyânalehre, die in jeder Weise Mittel- und Höhepunkt der ganzen Entwicklung zu bezeichnen scheint. Das Gewagte, jedoch auch der Nutzen eines solchen Versuches erklärt sich daraus, daß er nur nach längeren systematischen Studien unternommen werden kann, dann aber gerade

geeignet ist, dem Fernerstehenden das Eindringen in den systematischen Gehalt zu erleichtern. Hier konnte das inhaltliche Moment jeweils nur kurz gestreift werden, und ebenso durften Angaben über ältere Literatur, Ausgaben und Übersetzungen den mehr historischen Überblick nicht überwuchern. Dagegen ist das Meiste und Wichtigste von neueren Publikationen, gelehrten Streitfragen und Problemstellungen, zumal es in vielen Zeitschriften zerstreut ist, berücksichtigt.

Wer sich in die grundlegenden Werke von Burnouf, Lassen, M. Müller, Wassiljew, Kern, Regnaud, Colebrooke, Macdonell, Gough, Dahlmann, Oldenberg, Pischel, Garbe, L. von Schroeder, Winternitz, Deussen, Walleser, Bergaigne, L. de la Vallée-Poussin u. a. vertieft, wer sich in der reichen Übersetzungsliteratur umsieht und einen Überblick über die mannigfaltigen Ausgaben verschafft, sei es in den großen Sammlungen der Bibliotheca Indica, der Pali-Text-Society, der Bibliotheca Buddhica (seit Anfang dieses Jahrhunderts in Petersburg erscheinend), sei es an der Hand von Katalogen der großen orientalischen Buchhandlungen in Leipzig, Paris und London, der wird in diesem Literaturlabyrinth wenn auch nicht bald heimisch werden, so doch wenigstens die großen Richtlinien, Teilgebiete und maßgebenden Publikationen erkennen und herausfinden, zumal wenn er durch die folgenden Darlegungen über das Notwendige orientiert ist.

* * *

Die indische Philosophie ist von jeher religiös interessiert gewesen, und ganz besonders gilt das vom Altertum. Den Rigveda, jenes bedeutungsvollste Denkmal altindischer Literatur mit seinen herrlichen Hymnen, und z. T. die Veden überhaupt verlegt man in jene ältesten Zeiten, da die Arier noch im Panjâb ansässig waren. Nach der Einwanderung ins Gangestal begann mit einem zunehmenden Ritualismus die Abfassung der Brâhmanas[1]), die der Kastenzeit angehören und als Ritual-

[1]) Darunter am berühmtesten Satapatha-Brâhmana; transl. by J. Eggeling in Sacr. Books of the East vol. 12, 26, 41, 43, 44. Vgl. dazu H. Oldenberg, Vorwissenschaftliche Wissenschaft. Die Weltanschauung der Brâhmanas. 1919.

schriften den Veda-Sammlungen (Samhitâs) gegenübergestellt werden (Rig-, Yajur-, Sâma-, Atharva-veda). In der späteren Zeit galten beide Geisteserzeugnisse (Veden und Brâhmanas) als inspiriert.

Die Brâhmanas gehen vielfach in die Upanishaden[2]) über, in denen sich eine tiefere Spekulation fortsetzt, die schon im Rig-veda begann. Da die Ueberlieferung anfangs immer nur von Mund zu Mund erfolgte, kann man nur uneigentlich von ältestem Schrifttum reden. Die Erinnerung daran lebt in der brahmanischen Hochschätzung des „Wortes" fort; der Erstarrung aber blieb das Wort gleichwohl eben so leicht zugänglich wie nur je ein Buchstabe.

Zur Vedaliteratur gehören ferner als nächste Gruppe die Vedaglieder (Vedângas). Die Brahmanen der späteren künstlichen Systeme, welche die ganze indische Literatur klassifizierten und alles Heterodoxe ausschliessen wollten, fügten noch die Upângas (Epen, Sânkhya, Yoga, Mîmânsâ, Vaiçeshika usw umfassend) und die Upavedas (davon der erste Âyurveda, die Gesundheitslehre) hinzu.

Schliesslich traten in abermals späterer Zeit zu den Veden und Brâhmanas die „Leitfäden zu den Brâhmanas": die Vedasûtras.

Nach diesen Gesichtspunkten will das Vedântasystem, welches mit seinen Kommentierungsarbeiten usw. seit dem 8. Jahrhundert n. Chr. die beherrschende Stellung erstrebt und einnimmt, die gesamte Literatur und ihre Entfaltung betrachtet wissen. Gleichwohl wäre eine solche Übersicht durchaus ungenügend; denn wenn wir auch von der weltlichen Literatur (Dichtungen, Medizin usw.) und dem späteren mohammedanischen Schrifttum absehen, so bedürfen vor allem noch die sogen. heterodoxen Systeme, die von den Brahmanen mit Geringschätzung behandelt werden, einer eingehenderen Berücksichtigung. Ihre Wurzeln haben sie schon in jener frühen Zeit, mit

---

[2]) Außer zahlreichen Textausgaben und Übersetzungen auch ins Deutsche [bei Auszügen und Auswahl oft in populärer Form ist meist Vorsicht geboten!] vgl. besonders die Übers. Max Müller in den Sacred Books of the East, Oxford vol. 1 und 15.

ihrem üppig wuchernden Rankenwerk haben sie immer die indische Geistesgeschichte belebt; ja sie waren es, die es zu einem Fluss und einer Weiterentwicklung kommen liessen. Schließlich geben gerade sie uns recht gute Anhaltspunkte auch zur chronologischen Festlegung. Es ist eine wohlbegründete These[3]), dass wir nicht von der brahmanischen, sondern von der buddhistischen Literatur ausgehend, das gesamte indische Schrifttum, besonders aber auch die Geschichte der Philosophie überblicken müssen.

Wenn wir, was auf alle Fälle zulässig scheint, Veden, Brâhmanas und die älteren Upanishaden in jene frühe Zeit verlegen, die also ungefähr vom Jahre 2000 bis 600 v. Chr. reicht, so wäre als die erste, älteste Stufe der indischen Spekulation die in diesen Werken niedergelegte Weltanschauung anzusprechen.[4]) Es empfiehlt sich aber, den Blick nicht durch die späteren Kommentatoren und Redaktoren sich trüben zu lassen und z. B. die Mâyâlehre der späteren Upanishaden als Beweis für einen vollkommen entwickelten Idealismus hinzunehmen und als philosophische Errungenschaft dieser frühen Zeit zu proklamieren. In der vedischen, Upanishaden- und zumeist auch der epischen Zeit waren die wichtigsten philosophischen Begriffe noch ganz in mythologisches Gewand und in Dunkelheit gehüllt. Allenfalls der Pantheismus war bereits ausgebildet, aber noch

---

[3]) Besonders von L. de la Vallée-Poussin angeregt und mit allem Nachdruck von Walleser geltend gemacht. S. u.

[4]) Die Spekulation hebt schon im Rigveda an, wie der berühmte Hymnus bezeugt (X, 129):

„Da war nicht Nichtsein, und da war auch Sein nicht.
Nicht war das Luftreich, noch der Himmel drüber.
Was regte dort sich? Wo und in wessen Obhut?
Gab es das Wasser und den tiefen Abgrund?
Nicht Tod und nicht Unsterblichkeit war damals,
nicht gabs der Tage noch der Nächte Anblick.
Von keinem Wind bewegt das Eine atmet
aus eigener Kraft. Nicht anderes war als dies nur.
Von wannen diese Schöpfung ist gekommen,
ob sie geschaffen, ob sie ungeschaffen,
das weiss nur er der Allbeschauer droben
im höchsten Himmel. Oder weiss auch er es nicht?“

zwar unsicher, ob er sich zum Optimismus oder Pessimismus neige, der Idealismus befand sich sicher noch in durchaus keimhafter Anlage: aus der Urgottheit, nicht so sehr vor dem erkennenden Individuum, entfaltet sich die Erscheinungswelt mehr als reale Emanation denn als Gaukelspiel. Die wichtigen Begriffe Atman, Mâyâ, Prakriti und Purusha waren noch verschwommen.

Aus den Erinnerungen an die Rassen- und Bruderkämpfe des Einwanderungszeitalters, in welches jene Vedenzeit schon überleitet, zumal an das Vordringen der Arier ins Gangestal, woben sich die alten nationalen Epen zusammen: besonders Mahâbhârata des Vyâsa und Râmâyana, dem Vâlmîki zugeschrieben. Jedoch kam es hierbei zu einer weitläufigen Entwicklung; denn z. B. die berühmte philosophische Episode Bhagavad-gîtâ[5] wird mit ihrer abgeklärten Weltanschauung von den Gelehrten meist in die Zeit vom 2. vor- bis zum 3. nachchristlichen Jahrhundert verlegt, jene Epoche der grossen Sammlungen, wie ja übrigens Vyâsa auch nur Sammler heisst. Eine andere, der epischen verwandte Literaturgruppe, gemischt aus Dichtung, Mythologie, Geschichte und philosophischer Betrachtung, bilden die Purânas. Sie sind nach den Hauptgottheiten benannt und ihre Redaktion erstreckt sich gleichfalls über mehrere Jahrhunderte[6]).

Hoch hinauf reichen auch die Anfänge selbständiger, nicht mehr ausschliesslich religiös gebundener Spekulation. Und zwar gestaltete sich zunächst in keimhaften Vorbildern, was später umfänglicher, schwerfälliger und auch wissenschaftlicher ausgeführt wurde.

Hand in Hand mit dem erwähnten Pantheismus der älteren (Veden- und Upanishaden-) Zeit ging bald der Yoga - Gedanke[7]).

---

[5]) Davon sind überaus zahlreiche Ausgaben und Übersetzungen erschienen; von letzteren verweise ich nur auf die im 8. Bande der Sacred Books of the East, Oxford, und auf die deutschen von Boxberger, Lorinser und neuestens L. v. Schroeder.

[6]) Ich nenne nur eine neue sehr wichtige Publikation: Ferd. Bork, Die Purânas als Geschichtsquelle. Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenld. XXIX H. 1—2. 1915. S. 97—133.

[7]) P. Masson-Oursel, Sur la signification du mot „Yoga". Rev. de l'histoire des religions. t. 48. Paris 1913 p. 18 sq.

Die Zersplitterungen und Konflikte sowohl im Erkennen wie im sittlichen Leben wurden als Problem empfunden. Es kam darauf an, sich wieder mit der Gottheit in Einklang zu bringen, und als Weg dazu erschien eine systematische „Übung" des ganzen Menschen, sei es durch theoretische Vertiefung, sei es durch praktisches Rechttun und Wohltun. Im äusseren Leben breitete sich darum neben dem Kasten- und Ritenwesen das Büsser- und Einsiedlertum aus.

Mit der Seßhaftigkeit, der zunehmenden Kultur und Bequemlichkeit, besonders seit dem Ausgang des siebenten vorchristlichen Jahrhunderts im oberen und mittleren Gangestale, begannen unter den verschiedensten Denkrichtungen dialektische Kämpfe und Haarspaltereien. Die einzelnen Tendenzen zeichneten sich immer klarer ab und verkörperten sich in den alten Systemen: 1. der Cârvâkas (Materialisten), 2. des älteren Sânkhya (Kapila), 3. des älteren Yoga, 4. der dialektisch-logischen Nyâya-Schule (Gotama), 5. des Mîmânsâ, der orthodoxen Kommentierung, und 6. des Vaiçeshikam, des Atomismus und der Kategorienlehre des Kanâda. So berichtet es zumeist die Tradition, aber ob schon in so früher Zeit eine im Sinne des späteren Vedânta orthodoxe Kommentierung bestand, darf füglich bezweifelt werden. Auch sind die genannten älteren Systeme nicht mit den späteren z. T. mit brahmanischer Sanktion abgeschlossenen zu verwechseln, die meist die gleichen Namen tragen, wodurch von jeher die unwahrscheinlichsten Frühdatierungen veranlasst wurden.

Philosophiegeschichtlich ist die Entwicklung unschwer zu verstehen. Unangefochten von religiösen und mystischen Erwägungen, wie sie den Hütern vedischer Weisheit und den Vertretern des Yoga eigen waren, hatte der naive Realismus einen Materialismus hervorgebracht, der vielleicht schon damals weitergehenden Spekulationen gegenüber zur Skepsis neigte und das Recht unbekümmerter Lebensbejahung vertrat. Einem mehr wissenschaftlichen Realismus redete die Atomtheorie und Kategorienlehre des Vaiçeshikam das Wort. Dagegen versuchte die Sânkhyaphilosophie den deutlich empfundenen Dualismus von Materie und Geist religiös-mystisch zu deuten und zu überwinden. Auf die Form der philosophischen Diskussion, die Be-

weiskraft des eigenen Denkens und der Autoritäten achtete schließlich die Schule der Logiker[8]).

War damit die Zersplitterung der indischen Weltanschauung angebahnt, so wurde sie in teilweiser Opposition zur brahmanischen Orthodoxie oder wenigstens mit Ignorierung derselben in der Folgezeit fast bis zur Kluft vertieft. Etwa gleichzeitig mit dem weniger bedeutenden Jaina-System wurde im Ausgang des sechsten vorchristlichen Jahrhunderts von Gautama aus dem Stamme der Çâkya (557—477) der Buddhismus begründet. Zunächst war sein System Moralphilosophie mit pessimistischer Grundlage und positivistischer Einschränkung spekulativer Fragen. Viele seiner Grundlehren waren nicht an den Veden orientiert. Nicht orthodox ist praktisch die Abkehr vom Ritualismus und theoretisch die Lehre von der durchgängigen Vergänglichkeit alles Seienden, so daß das völlige Erlöschen (Nirvâna) geradezu als das Ungewordene dem Weltgetriebe (Samsâra) gegenübersteht, sowie die Doktrin vom Anâtman, dem Nichtselbst, der Wesenlosigkeit des Individuums. Eine Abhängigkeit des Lehrgehaltes des Buddhismus von der älteren Sânkhyaphilosophie ist unleugbar, viele Grundbegriffe oder wenigstens ihre Termini lassen sich in der Tradition aufzeigen[9]), auch der typisch indische Yoga-Gedanke fand reiche Verwertung, wie überhaupt der Buddha nicht ausserhalb der geistigen Entwicklung seines Volkes und seiner Zeit gestanden hat und gedacht werden kann. Ungleich größer aber als die Abhängigkeit von

[8]) Mit Nyâya und Vaiçeshikam beschäftigt sich hauptsächlich L. Suali, Introduzione allo studio della filosofia indiana. Pavia 1913. Vgl. ferner H. G. Jacobi, Indische Logik, Nachrichten der Kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen. Phil. hist. Klasse 1901.

[9]) Soweit die Quellen in Anbetracht der späteren schriftlichen Fixierung und beim Prävalieren späterer Ueberarbeitungen eine zuverlässige Prüfung der Parallelen gestatten. — Was die Literatur über Buddhismus anlangt, so vermag die nur die deutschen Publikationen berücksichtigende, jüngst erschienene Uebersicht einen ungefähren Begriff von ihrer Ausdehnung zu geben: L. Held, Buddhabibliographie, München 1916. Zur ältesten buddhistischen Philosophie vgl. Shwe Zau Aung, Compendium of Philosophy, being a Translation from the Original Pali of the Abbidhammatha Sangaha edit. by Mrs. Rhys Davids, London Pâli Text Society 1910.

der Vorwelt erscheint seiner Lehre Nachwirkung auf die Folgezeit und auf die Geistesentwicklung der asiatischen Menschheit.

Wohl schon bald nach dem Tode des Buddha begann im Gegensatz oder in Ergänzung zu den praktisch-fasslichen, lehrhaften Vorträgen des Stifters eine mehr schulmässige Systematisierung und Gruppierung des Lehrgehaltes in den später Abhidharma genannten Schriftkomplexen. Neben psychologischen und ethischen Fragen werden hier schon mit reichlichem logischen Apparat Antinomien (im Buche „Yamaka") und metaphysische Probleme im „Buche des Ursprunges (Patthâna) behandelt.

Nachdem Indien seit Açokas Regierung (im 3. vorchristlichen Jahrhundert) allgemeiner den buddhistischen Einflüssen zugänglich geworden war, sorgten die Brahmanen schliesslich für eine Fixierung ihrer Geistesschätze und zwar wohl zumeist schon in einer aus dem Nordwesten vordringenden Kunstsprache, dem Sanskrit, indem sie bewusst über die Sprachentwicklung des Pâli und Prakrit zurückgriffen, welche der primitive Buddhismus in seinen Werken und Açoka in seinen Edikten bevorzugten.

So kamen wohl in den letzten Jahrhunderten vor unserer Zeitrechnung die Epen und (die 16 nach Göttern benannten) Purânas — später gab es auch buddhistische — zu einigem Abschluß, wenn auch viel später vedântistische Zutaten und Redigierungen unleugbar sind. Außerdem wurde damals die Kompilation der Dharmaçâstras, der Rechtsbücher, z. B. des Manu gefördert[10]), als deren Redaktor besonders Yâjñavalkya berühmt ist. Die Abfassung der Upavedas und das grammatische System des Pânini mag gleichfalls dieser Epoche angehören.[11]) Die im letzteren durchge-

---

[10]) Vgl. ausser den vielen Textausgaben: The Sacred Laws of the Aryas, transl. by G. Bühler. Sacred Books of the East, Oxford vol. 2 und 14; Manu, transl. by G. Bühler ibd. vol. 25.

[11]) Schon früh findet sich die Lehre, dass das Wort etwas Göttliches sei; dass das Wesen der Naturdinge immer tiefer ineinandergekapselt sei, die Quintessenz des Wassers ins Pflanzendasein, dieses in menschliche Nahrung und Form übergehe, die Quintessenz des Menschen die Rede sei, die Beste der Reden der Rigveda, dessen Kern das Opferlied und schliesslich die geheimnisvolle Silbe Om. Andrerseits sind alle Worte der Veden göttlich und ewig und darum auch die Urbilder aller Dinge und ihre Vorbilder bei jeder Schöpfung.

führte Hochschätzung und Verabsolutierung des „Wortes" hat sicherlich nicht so sehr philosophisch-logische als vielmehr historische und liturgische Gründe. Im 2. Jahrhundert v. Chr. fand ausserdem vielleicht auch der Yoga-Gedanke systematischere Ausbildung in den Yogasûtras des Patañjali. Entschieden später ist aber wohl die Abfassung des Sânkhya-kârikâ des Içvarakrishna anzusetzen.[12]) Dass in jener Zeit auch der Mîmânsâ, die strenggläubige Vedenkommentierung, zunächst als Karma- oder Pûrva-Mîmânsâ begann, die in späteren Jahrhunderten hauptsächlich von Jaimini zum Abschluss gebracht wurde, ist sehr wohl glaubhaft, da ja bei den Brahmanen damals alles auf Konservierung des Alten oder auf Nachweis möglichst alter Herkunft hinauslief.[13])

Immerhin hatten sie auch eine Entwicklung im eigenen Lager: Die Spaltung in Vishnuiten und Çivaiten (vgl. die griechischen Berichte), sowie die Verehrung Krishnas scheinen damals teils vollzogen, teils angebahnt worden zu sein. Wir hören nach dem Sturz der Mauryas, jener Dynastie, zu der Açoka gehörte, also in der ersten Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts von ersten Beeinträchtigungen der Buddhalehre durch den Brahmanismus. Gleichwohl erfreute sich der Buddhismus auch ohne äussere Stütze und Protektion noch lange einer Blütezeit in Indien. Man legte den Pâli-Kanon endgültig fest; aber erst im Jahre 46 v. Chr. fand er auf Ceylon eine schriftliche Fixierung. Der Buddhismus nahm auch Stellung zur griechisch-baktrischen Kultur in den beiden letzten vorchristlichen Jahr-

[12]) Vgl. über Sânkhya ausser den grundlegenden Untersuchungen von Garbe, Dahlmann, Wilson u. a. neuestens O. Strauss, Zur Geschichte des Sânkhya. Wiener Ztschr. f. d. Kunde d. Morgld. XXVII 1913, p. 257 sq. Ferner dazu und zu einigen anderen Kapiteln der indischen Philosophiegeschichte einige Beiträge in der Festschrift für Albert Kuhn, München 1916. Daß die ausgebildete Sânkhyaphilosophie erst viel später blühte, geht schon daraus hervor, daß Bâdarâyâna in den Brahmusûtras häufig gerade auf sie zu sprechen kommt.

[13]) Der Karma-Mîmânsâ, welcher abgesehen vom Vergeltungsgedanken hauptsächlich das werktätige Moment und den Ritualismus der Veden behandelt, scheint in jeder Weise primitiver und älter als der Çârîraka- oder Uttara-Mîmânsâ des Bâdarâyâna, der den geistigen Gehalt und das spekulative Moment der Veden und Upanishaden auszudeuten bemüht ist, obschon die zwei Grundrichtungen einander auch logisch ergänzen und nahelegen.

hunderten — Nagasenas „Fragen des Königs Menandros“ (Milindapanha) sind das wertvollste und auch philosophisch interessanteste Dokument dieser Berührung,[14]) — er breitete sich seit Beginn unserer Zeitrechnung auch bei den eingedrungenen Indoskythen aus, entfaltete die Gandharakunst und begann die Missionierung außerindischer Länder mit wachsendem Erfolge. Als Zeitgenossen der mächtigen, dem Buddhismus geneigten Skythenfürsten bald nach Christi Geburt[15]) sieht man, einer alten Tradition folgend, noch immer einen König Vikramaditya (nebenbei ein häufig wiederkehrender Name) des Reiches von Mâlava an. Unter seinem Schutze soll es zu einer Blüte der Sanskritliteratur gekommen sein, obschon Kalidâsa doch wohl erst später gelebt haben mag,[16]) und ohne Frage stand damals das Sanskrit in hohem Ansehen. Auch der buddhistische Kanon wurde nunmehr in Sanskrit fixiert, und der führende Geist des damaligen Buddhismus, der berühmte Açvaghosha, der aus Magadha stammte und im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung am Hofe des Skythenfürsten Kanishka in Nordwestindien lebte, schrieb seine spekulativen Untersuchungen und seine Dichtungen in Sanskrit nieder[17]).

Açvaghosha ist der eigentliche Begründer des Mahâyâna, des „grossen Fahrzeuges“ jener neuen, philosophisch umfassenderen Richtung des Buddhismus, die der primitiven Lehrform, dem später als Hînayâna bezeichneten Pâli-

---

[14]) Sacred Books of the East, Oxford vol. 35 u. 36: The Questions of King Milinda. Transl. from the Pâli by T. W. Rhys Davids.

[15]) Inbetreff der Datierung und Reihenfolge dieser Skythenfürsten ist neuerdings eine sehr fruchtbare, wenn auch unentschiedene Diskussion geführt worden zwischen: H. Oldenberg, J. Kennedy, H. Lüders, Rapson, Fleet, Vincent Smith, Barnett, Waddell, Longworth Dames, Hosy, Thomas, Sten Konow in den Nachrichten der kgl. Gesellschaft d. Wiss. zu Göttingen 1911 Heft 4; Journal of the Royal Asiatic Society 1912 sq.; Sitz.-Ber. d. kgl. pr. Ak. d. Wiss. 1912 p. 824—831; Ztschr. der dtsch. morgld. Ges. Bd. 68. 1914 p. 85 sq.

[16]) Ueber die Zeit des Kalidâsa ist noch immer sehr lesenswert die Dissertation von G. Huth, Berlin 1890.

[17]) Von A's Werken wurden uns zugänglich gemacht: Mahâyânaçraddhotpâdaçâstra, Sûtrâlamkâra, Buddhacarita und Dramenfragmente, die man in Ostturkestan wieder aufgefunden hat. Von neueren Autoren befaßten sich mit A.: K. M. Joglekar, S. Beal, Sylvain Lévi, Formini, Cowell, Held, H. Lüders, O. Böhtlingk und Suzuki.

Buddhismus zur Seite und gegenübertrat. Die neue Auffassung ging über psychologische und ethische Fragen und die ursprüngliche positivistische und agnostizistische Bescheidung hinaus zu einer umfassenden Metaphysik. Hatte der Buddha den Willen und Durst nach Leben und egoistischer Sonderung für die Wurzel aller Leiden erklärt und sein völliges Erlöschen als Ziel der Bekehrten und Erleuchteten dem Wechsel der Welt gegenübergestellt, so deutete das Mahâyâna all diese Lehren metaphysisch vom Weltganzen. Der Zustand des reinen Geistes, das Erloschensein, ist das Ursprüngliche, ja die einzige Realität, das Sosein. Seine Trübung ist das kosmische Geschehen, aus dem Nichtwissen (Avidyâ) entstanden, durchaus vergänglich und wesenlos, für das Individuum leidvoll, eine Verblendung und Täuschung, aber durch das Haften am Dasein in stets erneuter Wiederkehr fortgesetzt. In Wahrheit aber ist alles wie *ein* Strahl, der sich in tausend Tropfen bricht, wie das Wellenspiel in dem *einen* Meere. Buddha ist das Herz aller Dinge und das Innewerden dieser Wahrheit ist die Erlösung. In den verschiedensten Variationen wird diese Weltanschauung entfaltet und hat sie Anklang gefunden bei den Völkern bis nach Japan hin. In der Tat schliesst sich hier das bisher überlieferte indische Gedankengut wie zu einem Inbegriff zusammen, der auch brahmanischen Vorstellungen nicht fernliegt, obschon er sich dort bis dahin nicht zur Klarheit durchgerungen hatte. Offenbar hat es bei einer Fülle historisch überkommener Ansätze und Anregungen der genialen Konzeption eines bedeutenden Mannes bedurft, der überraschend schnell Schule machte. Und von diesem Brennpunkt aus ist auch die folgende philosophische Entwicklung, das Vedaende mit inbegriffen, am besten zu verstehen.

Mit Açvaghosha begann auch eine Reihe von grossen Buddhistenlehrern (*Parçvika* und *Vasumitra* A's Zeitgenossen), die sich alle mehr oder weniger fruchtbar als philosophische und religiöse Schriftsteller betätigten. Neben ihrer umfangreichen Literaturproduktion tauchten auch in immer grösserer Zahl Lehrschriften oder -reden, Sûtras, auf, die dem Buddha selbst in den Mund gelegt wurden und die gleichen philosophischen Gedankengänge in mehr erbaulicher Form vor-

trugen. Man ersann die Behauptung, dass der Buddha in seinem Leben verschiedene Lehrperioden durchlaufen habe. Ihnen sollten die neu publizierten, oft in geheimnisvoller Weise „entdeckten" Mahâyâna-Sûtras entsprechen. Häufig in poetischer Form mit viel legendärem und mythologischem Beiwerk bilden diese Sûtras eine ausserordentlich umfangreiche Literaturgruppe. Eine Datierung ist oft sehr schwierig, ja fast unmöglich. Nur die Erwähnung einer philosophischen Lehre, die man annähernd fixieren kann, einer Gottheit, die durch Kunstdenkmäler bezeugt ist, einer Polemik gegen brahmanische Vorstellungen u. a. mehr geben Anhaltspunkte. Gewöhnlich aber differieren die Festsetzungen einzelner Forscher um Jahrhunderte und nur die Datierungen der chinesischen Uebersetzungen geben einen terminus ante quem. Die wichtigsten dieser Werke sind: Nirvânasûtra (vor 170 n. Chr.), Buddhavâtamsaka, Saddharmapundarîka (vor 286 n. Chr.), Lankâvatâra (vor 400), Divyâvadâna, Lalitavistara (eine Buddhalegendenkompilation vielleicht aus dem 3.—7. Jahrhundert n. Chr.)[18]), Samâdhirâja, Ratnakûta. Verschiedene dieser Sûtras[19]) gehören bestimmten philosophisch-dogmatischen Richtungen an, so z. B. die beiden zuletzt genannten der Mâdhyamika-Schule, wie es ja selbstverständlich ist, dass die grossen Lehrer und Schulhäupter auch beim Entstehen ihrer zeitgenössischen religiösen Literatur die Hand mit im Spiele hatten.

Noch berühmter fast als Açvaghosha ist Nâgârjuna, dessen Zeit gewöhnlich um 150 n. Chr. angesetzt wird. Er genoss brahmanische Bildung und entschied sich für den Buddhismus. Mit beispielloser Vielseitigkeit wie mit großem Wortreichtum, wenn auch nicht in der geistvollen, schönen Diktion eines Açvaghosha, produzierte er eine solche Fülle von Literatur, dass die Folgezeit ihm darin noch mehr zutraute, als selbst die nachsichtigste Kritik zugestehen darf. Er kommentierte

---

[18]) Vgl. M. Winternitz, Beiträge zur buddhistischen Sanskritliteratur, Wiener Zeitschr. f. Kde.. des Morgenld. XXVI 1912 S. 242 fg.

[19]) Die Texte der meisten dieser Schriften sind in erreichbaren Publikationen zugänglich, viele zudem bereits in eine oder mehrere europäische Sprachen übersetzt.

den Âyurveda (Medizin), schrieb über andere praktische, sprachliche und historische Dinge, Kunst, Kultus, z. B. Räucherkerzenbereitung, verfasste Spruchverse und Gedichte neben seinen philosophisch-religiösen Hauptwerken. Unter diesen steht obenan der über 100 000 çlokas und die dazugehörigen Erläuterungen umfassende Traktat über das „Jenseits der höchsten Erkenntnis" (Prajñâ-Pâramitâ). Die Tradition hat Abhandlungen gleichen Inhaltes von immer geringerem Umfange, darunter den bekannten „Diamantzerspalter" (Vajraccedikâ), ebenfalls dem Nâgârjuna zugeschrieben.[20]) Die Fundamentallehren seiner Mâdhyamika-Philosophie legte er im Mâdhyamikaçâstra nieder, von dem gleichfalls mehrere Versionen auf uns gelangt sind.[21]) Ausser Sinnsprüchen, Oden[22]) und einem uns durch tibetische Vermittlung zugänglichen Briefe an den König Udayana[23]) werden noch als Nâgârjunas Werke genannt: ein Sûtrasamuccaya, das sich im tibetischen bsTan-'gyur findet,[24]) ferner Dharmasamgraha[25]) und Pañcakrama. Jedoch das letzere Buch ist zweifellos ein ihm fälschlich beigelegtes, späteres Tantrawerk[26]). So nihilistisch und abstrus Nâgârjunas Gedankengänge auf den ersten Anblick hin erscheinen, so sind sie doch von grosser Konsequenz und bedeutender Nachwirkung. Es

---

[20]) Vgl. J. J. Schmidt, Ueber das Mahâyâna und Prâjna-Pâramitâ, Ak. Abhdlg. Petersburg 1836; Sacred Books of the East vol. 49; Walleser, Prâjna - Pâramitâ, Göttingen 1915. Die Texte nach Sanskrit und tibet. Quellen in der Bibliotheca Indica ediert. Vgl. auch T. Suzuki, Outlines of Mahayana-Buddhism, London 1907.

[21]) Vgl. Die Uebersetzungen von Walleser, Heidelberg 1911 fg., ferner Bibliotheca Buddhica IV: Mûlamadhyamaka-kârikâ de Nâgârjuna avec le commentaire de Candrakîrti publ. par L. de la Vallée-Poussin, Petersburg 1903.

[22]) L. de la Vallée-Poussin, Quatre odes de Nâgârjuna, Le Muséon, Louvain 1913.

[23]) Suhrdlekha, Brief des Nâgârjuna an König Udayana. Aus dem Tibet. von H. Wenzel, Leipzig 1886.

[24]) L. de la Vallée-Poussin, Bodhicaryâvatâra, Paris 1907 Introd. p. 48.

[25]) The Dharma-Samgraha, an ancient collection of buddhist technical terms. Prepared for publication by M. Müller and H. Wenzel, Oxford 1885.

[26]) Vgl. Burnouf, Indroduction à l'histoire du Bouddhisme indien 2. ed. Paris 1876 p. 497 sq.

gilt nach seiner Lehre das Ende und Jenseits aller Erkenntnis und alles Wollens zu erreichen. Dazu sind die Täuschungen zu überwinden, wie sie Sinneserfahrung und Nachdenken gleicherweise nahelegen. Der wahrhaft Weise erhebt sich nicht nur über alle Antinomien der Körperlichkeit, der Bewegung, des Raumes usw., sondern auch über die entgegengesetzten Meinungen, dass die Dinge sind oder nicht sind. Er geht über Idealismus und Realismus hinaus, nicht nur was die Objekte betrifft, sondern auch hinsichtlich des Subjektes. Er verlasst die Illusionen der Benennung, da er einsieht, dass Namen nur nötig werden, weil für die absolute Wahrheit nichts das ist, was es genannt wird. Er erhebt sich auch darüber und gelangt in der wortlosen Leere zum Absoluten und zum Jenseits der Erkenntnis. Ebenso bleibt er in seinem Wollen nicht bei verblendetem Begehren und nicht bei einfachem Entsagen und Verschmähen stehen, sondern gibt sich in schrankenloser sowohl tatkräftiger wie beschaulicher Liebe allen Geschöpfen aus freiem Entschluss zur Hilfe und zum Dienste hin, um als ein Bodhisatva, ein erlösendes Weisheitswesen, in der Welt der Täuschungen und Verkehrtheiten zu erscheinen.

(Schluß folgt.)

Rezensionen.

Ein ähnliches Forschen nach Quellen, wie wir es bei der Arbeit von Dr. Bayer kennen lernten, erstrebt auch die Abhandlung von Dr. Matthias Meier, „Descartes und die Renaissance" (Münster i. Westf., Aschendorff, 1914. 2,50 Mk.). Doch ist sie nicht nur infolge des Zieles, sondern auch wegen der Arbeitsweise, welche durch den Stoff bedingt ist, wesentlich anders geartet. Der Münchener Privatdozent sucht nicht in erster Linie nach wörtlichen Entlehnungen (vgl. S. 17), sondern nach Abhängigkeit von Leitgedanken. Nachdem er zuerst dargelegt hat, wie bei Descartes einzelne Forscher, zum Teil je nach ihrer eigenen Wesensart, verschiedene Ansichten hervorhoben, legt er seine eigene Auffassung über den Philosophen dar. Hinsichtlich der betonten Descarteschen Ansichten berührt sich Dr. M. selbstverständlich mit manchen der im ersten Abschnitt ruhig-vornehm gewürdigten Abhandlungen. Klar und übersichtlich gliedernd und maßvolle Kritik immer wieder einfügend, führt der Verf. alle Tatsachen, die ihm zur Beantwortung der aufgeworfenen Fragen wichtig erschienen, in vorsichtig-zurückhaltender und doch bestimmt überzeugender Form an. Seine Ansicht über D. gipfelt in dem Satze, daß jener von zwei Gedankenkreisen hauptsächlich beeinflußt wurde: die platonischen übernahm er in erster Linie nicht unmittelbar von dem griechischen Philosophen selbst, sondern in der Hauptsache durch Vermittlung des Renaissance-Platonismus, welcher von dem griechischen Meister mitunter stark abweicht (z. B. S. 30, 35, 53). Die Hauptvertreter dieser Richtung waren für D. Ficinus und Johannes Pico della Mirandola mit seinem Neffen Franz. Eine zweite stärkere Einwirkung auf Descartes ging von dem Renaissance-Stoizismus aus, da Descartes mit dem Stoizismus seiner Zeit in direkter Beziehung stand (S. 38) und der Renaissance-Platonismus selbst stoisch gefärbt ist (S. 37). Dr. M.s Abhandlung, deren Benützung ein gutes Verzeichnis des Inhaltes und besonders der Namen und Sachen wesentlich erleichtert, ist also abermals ein hocherfreulicher Zweig von dem Baume der Erkenntnis, daß es falsch ist, sogar scheinbar führende, selbständige Geister nur aus sich heraus begreifen zu wollen. Die Berücksichtigung der Umwelt, die gegen Ende des 19. Jahrhunderts gewissermaßen neu entdeckt wurde, muß voll zu ihrem Rechte kommen (vgl. S. 48, 56, besonders S. 64), allerdings ohne daß den einzelnen Forschern das ihnen Eigentümliche, von ihnen Geschaffene allzu sehr verkleinert oder ganz abgestritten wird. Auch diese Klippe scheint Dr. M. geschickt vermieden zu haben, so daß er unsere Kenntnis über den Werdegang D.s wesentlich gefördert hat. Dr. Jegel.

Dessoir und Menzer, Philosophisches Lesebuch. 4. Auflage. Stuttgart, Enke 1917.

Unter den vielen philosophischen Lehrbüchern sollte nach meiner Überzeugung das von Dessoir-Menzer für denjenigen die erste Stelle einnehmen, dem es in erster Linie um die quellenmäßige Beschäftigung mit den führenden Denkern und ihren wichtigsten Problemen zu tun ist. Anlage des Ganzen und Durchführung im einzelnen sind gleich mustergültig. Freilich läßt uns grade diese vortreffliche Bearbeitung die Notwendigkeit eines ausführlichen Quellenbuchs zur Geschichte der Philosophie um so deutlicher erkennen. Denn so geeignet dieses Lesebuch ist, mit den Grundgedanken der benutzten Denker vertraut zu machen und in den Kern ihrer Lehre rasch und ohne Umweg einzuführen, so wenig vermag es naturgemäß seinem Plan und seiner Absicht nach für ein quellenmäßiges Studium der gesamten philosophischen Entwicklung zu leisten. Diese Bemerkungen sollen selbstverständlich kein Vorwurf gegen die Anlage des vorliegenden Buches sein, die ich soeben ausdrücklich als mustergültig anerkannt habe. Ich betrachte es im Gegenteil als ein großes Verdienst der beiden Verfasser, daß sie von der Literatur über die Philosophen wieder zu den Quellen zurückgeführt haben; ich weiß auch, daß sie ihr Werk nur als Anregung und Anleitung zu weiterem Studium betrachtet wissen wollen. Aber eben dieses erweiterte Studium bedarf nach meiner Überzeugung gleichfalls dringend eines ähnlich angelegten umfassenden Quellenbuchs, das u. a. auch über die maßgebenden Ausgaben und Fortschritte der Forschung orientieren und reichhaltige Indices der Probleme und Termini enthalten müßte usw. Die neue Auflage des verdienstlichen Buches enthält einige wenige Änderungen, die aber wohl ausnahmslos als Verbesserungen anzusprechen sind. Auf Einzelheiten der im allgemeinen bewährten Auswahl möchte ich hier nicht eingehen, nur folgendes bemerken: einer erweitesten Auswahl stehen wohl entscheidende Gründe entgegen? Ich vermisse z. B. u. a.: Stoiker, Epikur (Kanonik); Schelling, v. Hartmann (Kategorien); Liebermann; auch innerhalb der angeführten Philosophen sähe ich manchmal lieber eine andere Auswahl getroffen, vor allem bei Leibniz. Bei den Erläuterungen fehlen oft genaue Stellenangaben; auch scheint es mir praktischer, anstatt auf die betreffenden Abschnitte bei den bekannten Historikern zu verweisen, noch öfter als es geschieht, wertvolle Einzelschriften anzuführen z. B. bei Spinoza das Werk von Camerer, bei Kant die Einführungen von Buchenau usw., auch würde ich bei Kant statt des Buches von Paulsen lieber etwa die allerdings nicht leichten Vorlesungen Simmels sehen usw. Aber ich fürchte, durch weitere Anführungen dieser Art schließlich ins Endlose zu geraten, und breche daher lieber ab, zumal in den meisten Fällen ja nur Anschauung und Geschmack, über die man streiten kann, entscheiden. Jedenfalls hat das Werk von Auflage zu Auflage gewonnen und verdient weiteste Verbreitung..

Dr. **Bruno Jordan**, Bremen.

H. Schenkl, Epicteti Dissertationes rec. Editio maior². Teubner, Leipzig 1916.

H. Schenkl, Epicteti Dissertationes rec. Editio minor². Teubner, Leipzig 1916.

Schenkls editio maior von Epiktets Dissertationen usw. war 1894, die editio minor 1898 erschienen. Der Text dieser Ausgabe, den Sch. in klarer Einsicht einzig und allein auf den Bodleianus gründete, bildete zusammen mit den ausführlichen Untersuchungen der Vorrede den Ausgangspunkt und die Grundlage aller seither für Epiktet geleisteten Forschung. Freilich machte man seiner Edition zum Vorwurf, daß sie zuviel von dem an sich scharfsinnigen Schweighäuser mitschleppte und umgekehrt manches nicht enthielt (wie z. B. die christlichen Paraphrasen und den Kommentar des Simplicius), was der gewissenhafte Sch. dankenswerter Weise brachte. In dieser zweiten Ausgabe hat es sich Sch. zur Aufgabe gemacht, alle seither erfolgten Einzelforschungen aufzuarbeiten und vor allem eine Textrevision zu versuchen durch genaue Vergleichung des Bodleianus mit Hilfe einer photographischen Wiedergabe. Zwar waren auch so nicht alle Zweifel besonders bei den Schreibungen der Korrektoren zu lösen. Immerhin hat die Ausgabe durch die immense Arbeit des Herausgebers viel gewonnen. Unendlich viel Mühe hat Sch. auf die Aufspürung der älteren Konjekturen von der editio princeps an verwandt. Auch äußerlich betrachtet ist die stark erweiterte Vorrede durch die Hinzufügung von Titeln zu den einzelnen Kapiteln sehr viel übersichtlicher und brauchbarer geworden. Eine eingehende philologische Kritik gehört nicht in den Rahmen dieser Zeitschrift. Jedenfalls reicht die gegebene Grundlage für philosophische Zwecke völlig aus. Besonders dankenswert sind die reichhaltigen Indices. Das Enchiridion (leider mit besonderer Paginierung) ist immer noch nach Schweighäusers recensio gegeben. In der editio minor fehlen Vorrede und Indices (außer dem Namenverzeichnis), ferner die Gnomologien, die ja jetzt in Elters Ausgabe zu finden sind. Es ist dringend zu hoffen, daß wir auf Grund dieser Ausgabe endlich über die verhältnismäßig geringe historische Forschung über Epiktets Lehre hinaus eine wirklich eingehende Monographie über Epiktet erhalten, die auch Bonhöfers verdienstliches Werk überholt. Jedenfalls ist ein eingehenderes Studium der Lehre und Lebensanschauung Epiktets dringend wünschenswert.

Bremen. Bruno Jordan.

Georgius Franke, Quaestiones Agathianae. Breslau, M. u. H. Markus. Breslauer philologische Abhandlungen 47. Heft. 1914.

Diese rein philologische Untersuchung hat auch für den Philosophen insofern Interesse, als der behandelte Agathias, der Fortsetzer des Werks von Prokop, nicht bloß aus stilistischen Gründen ein pristinae sermonis elegantiae restaurator gewesen zu scheint sondern auch aus einer gewissen Renaissancetendenz heraus. Der Rhetor und Aesthet Agathias

unterscheidet sich allerdings sehr zu seinem Nachteil von dem Strategen und Staatsmann Prokop, wenn man ihn lediglich als Historiker betrachtet, aber schon die Urbanität seiner Elegien zeigt, daß er nicht ganz ohne Qualitäten war. Die vorliegende Studie untersucht Agathias als Nachahmer Herodots, Thucydides, Polybius. Xenophon fehlt bezeichnender Weise in dieser Reihe! Man gewinnt den Eindruck, daß hier neben dem Stil eben der Historiker selber in seiner ganzen Art nachgeahmt werden sollte, eben das also zum Ausdruck kommt, wenn auch im recht beschränkten Maße, was wir allerdings einseitig „Renaissance" zu nennen gewohnt sind. Dr. Bruno Jordan, Bremen.

Jonas Cohn, Führende Denker. 3. durchgesehene Aufl. Teubner, Leipzig 1917.

Daß diese „geschichtliche Einleitung in die Philosophie", die sich der Führung der epochemachenden großen Denker bedient, Anklang gefunden hat, beweist die wachsende Zahl der Auflagen des Büchleins. Es erübrigt sich daher, auf die Vorzüge im einzelnen einzugehen, und es mag genügen, die Verbesserungen dieser neu durchgesehenen Auflage anzuführen. Der letzte Vortrag (Fichte) ist erweitert: die Reden an die deutsche Nation werden eingehender behandelt, „der Rationalismus Fichtes als Grenze seines Denkens hervorgehoben." Auf die Gestaltung der Tatsachen seiner Lebensgeschichte wirkte die Biographie Fichtes von Medicus gebührendermaßen ein. Maiers Sokrates hat den Verfasser im einzelnen wohl zu vorsichtiger Fassung, nicht aber zu grundsätzlicher Änderung im ganzen veranlaßt. Die Bildnisse Kants, Fichtes, Descartes' sind durch bessere ersetzt. So hat das Büchlein im ganzen gewonnen und verdient weitere Verbreitung und Wirkung.

Dr. Bruno Jordan, Bremen.

Maximilian Breithaupt, De Parmenisco Grammatico, Stoiheia. 4. Heft. Teubner, Leipzig, 1915.

Unter den vier Schülern Aristarchs, die gegen seine literarischen Gegner polemisiert haben, nimmt Parmeniseus, der ebenso wie Dionysius Thraxe gegen Krates geschrieben hat, eine besondere Stellung ein. Abgesehen davon, daß seine Art uns durch eine Reihe von Zitaten aus seinen Werken ziemlich bekannt ist, (die vorliegende Dissertation hat sich die Aufgabe gestellt, diese seine Fragmente zu sammeln und zu erklären), ist die Vielseitigkeit seiner Kritik bemerkenswert: er behandelt so ziemlich alle in Frage kommenden Punkte: Lesarten, Prosodie, Interpretation und Realien (Geographie).. Außer mit Homer (in der Streitschrift gegen Krates) beschäftigte sich dieser vielseitige Gelehrte besonders mit Euripides. Sein ätiologischer, an sich richtiger Versuch, die Tötung der Kinder der Medea durch die Korinther als Veranlassung von Kultbräuchen nachzuweisen, läßt ihn gegen Euripides, der Medea selber zur Mörderin macht, ungerecht werden, weil er dessen dichterische Notwendigkeit nicht begreift. Auch sonst scheint in der

Kritik des Dichters geographische und religionsgeschichtliche Weisheit bei ihm vorzuwalten und den Ausschlag zu geben. Seine Hauptstärke beruhte ohne Zweifel in den Realien, wie er auch astronomischen Fragen eine besondere Untersuchung widmete. Er besaß ein selbständiges und freimütiges Urteil auch seinem Meister gegenüber, neigte freilich zu entlegener und abstrunser Weisheit, ab wenigsten auf dem Gebiete der Geographie und Astronomie, wo er nicht ohne Verdienste und Nachwirken ist. Für die Geschichte der Wissenschaften ist er von Bedeutung, deshalb mittelbar in allerdings bescheidenem Maße auch für die Geschichte der Philosophie. Die Untersuchungen Breithaupts sind eingehend und klar geschrieben.

Dr. Bruno Jordan, Bremen.

Georg Wüchner, Frohschammers Stellung zum Theismus (Studien zur Philosophie und Religion, 14. Heft). Paderborn 1913.

Die Darstellung gliedert sich, dem Entwicklungsgang von Frohschammers Denken folgend, in drei Teile: F.s Verteidigung des Theismus, die sich anbahnende Ablehnung und endlich die völlige Verwerfung. Vorauf geht ein Überblick über Leben und philosophischen Charakter des Denkers. Quellen und Vorarbeiten sind gründlich verwertet. Der theologische Standpunkt des Verfassers bringt den Begriff des Theismus innig mit supranaturalistischem Wunderglauben zusammen, so daß die Abweisung des Wunders, die sich für das mehr und mehr naturwissenschaftlichen Motiven zugekehrte Denken F.s ergibt, an sich schon die Grundlage des Begriffs vom persönlichen Gott zu erschüttern scheint. Uns leuchtet diese Konsequenz weder prinzipiell ein, noch vermögen wir uns in diesem speziellen Falle davon zu überzeugen, daß die breite Kluft, die das dritte Stadium vom zweiten, dem nämlich eines theistischen Idealismus, trennt, gerade durch die rationalistische Kritik am Wunderglauben verursacht sein soll. Denn die Theorie, welche den Beschluß der Frohschammerschen Philosophie kennzeichnet, die Lehre von der Weltphantasie als wirkender Kraft in Natur und Geschichte, hat weder mit wundergläubigem noch mit sonst einem Theismus etwas zu schaffen; und wir werden Wüchner zustimmen, wenn er nach dem Vorgange Drews' zeigt, wie vergeblich das Bemühen ist, neben oder hinter der schöpferischen Weltphantasie noch einem göttlichen Schöpfer Stellung und Sinn im System der Welt zu sichern. Wir haben es hier offenbar mit Anschauungen zu tun, die ganz anderen Denkimpulsen entspringen. — Wüchner hätte den Lesern seiner sorgfältigen Arbeit mehr Genuß bereitet, wenn er den Stoff nicht — bei an sich anerkennenswertem Streben nach Ordnung und Klarheit — in allzu viele Kapitel, Teile, Unterabteilungen usw. zersplittert hätte. Dr. Max Wiener-Stettin.

Heidel, William Arthur, "On Certain Fragments of the Pre-Socratics". Pp. 680—734 of Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences. 1913.

Professor's Heidel's learned and valuable paper is a credit to American Scholarship. The paper has the merit to grow in interest as one reads. It is

neither necessary nor possible — nor have I the special inclination — to review his many detailed suggestions on the Greek texts of these early philosophers: it is enough now that one has found much to admire in his painstaking and very capable scholarship, his independence of judgment, and his interesting discussion of philosophical points that emerge in necessary connections. He is no servile follower of Diels, Burnet, Nestle, Gomperz, and other authorities, but is quite capable of maintaining a critical position of his own. One is always delighted to see Papers of this sort issuing from America, as fresh evidence how far from dead is classical scholarship and interest in that great materially and intellectually progressive land. The portions that deal with Heraclitus and Parmenides I have found of exceptional interest, but the whole paper is a rewarding one, and extremely creditable to its author.

Irvine, Scotland. James Lindsay.

Bergson, Henri, Bibliography. Pp. XIII, 56. New York: Columbia University Press. 1913.

The Columbia University Press has laid philosophical students generally under a debt for this careful and full compilation of Bergson's Works, and the works and papers relative to the same. The Bibliography includes 90 works and articles by Bergson, and 417 books and articles about his work, with many translations in that number. Professor Dewey writes a short Introduction, drawn largely from Bergson's own statements. It is not now necessary to say whether these statements satisfactorily explain the difficulties at certain points of objectors. Few will deny the meritorious character of Bergson's work at certain points or in some of its aspects, whether or not the influence of his whole work be taken as beneficial for philosophic thought. Even those who are not prepared to make absolute surrender of themselves to Bergsonian flux will admit that this Bibliography, so fully and patiently prepared, presents a striking testimony to the wide influence of Bergson's work upon the thought of our time. Even with its fulness, I do not, however, find its List of Bergsonian references complete. Although Bergson's influence has greatly grown since 1909, I should not have thought, even then, of writing the chapter on French philosophy in the nineteenth century, in my "Studies in European Philosophy", without some references to Bergson — a sample of these omissions. Completeness is very difficult to secure in such work.

Irvine, Scotland. James Lindsay.

Babbitt, Irving, The Masters of Modern French Criticism. Pp. XI, 427. London: Constable & Company. Boston and New York: Houghton Mifflin Co. 1913.

This work by Professor Babbitt, of Harvard, consists of eleven chapters, dealing with subjects like the following: — Madame de Staël, Joubert, Chateaubriand, Sainte-Beuve, Scherer, Taine, Renan, and Brunetière. Taken as a whole, the work is very well done, the author adding philosophic equipment to his powers as a purely literary critic. The expansiveness of De Staël and the concentration of Joubert are well brought out, and the work of Sainte-

Beuve has its characteristic features set forth in full and effective manner. The "solid merit" of Scherer as a critic is exhibited, and, at the same time, its "stoical bleakness", and its overplus of "sheer disillusion", are properly commented upon. The treatment of Taine and of Renan is good. Taine's affinities with scientific positivism are effectively criticised. Renan is accounted a great intelligence, with but few of the qualities of a great philosopher, but with many of those of the great historian and the great artist. The tonic and stimulating character of Brunetières work has justice done to it, but the reactionary trend of his thinking does not escape our author's criticism. In a concluding chapter, M. Anatole France, Emerson, and Goethe, are incidentally but suggestively dealt with. There is an Index of Names, and a pretty full but not quite exhaustive List of Critics. It is a pleasure to commend this scholarly and critical work.

Irvine, Scotland. James Lindsay.

A. Mamelet, Le Relativisme philosophique chez Georg Simmel. Paris, Alcan, 1914. in-8°. IX, 214 p.

La philosophie de M. Simmel n'était connue en France que bien imparfaitement, par quelques articles de revues et par un chapitre déjà ancien du livre de M. Bouglé sur les Sciences sociales en Allemagne. En même temps que le livre de M. M., paraît une traduction de plusieurs des articles et extraits des oeuvres de Simmel; nous ne pouvons qu'être heureux de voir rendue. Plus accessible au lecteur français l'oeuvre d'un penseur à l'esprit se pénétrant et si étendu. Nous apprenons ainsi que l'idée, se chêve aux successeurs de Kant, d'une „philosophie de l'esprit" n'est pas morte en Allemagne; car, si différente que soit l'exécution, cette idée paraît bien être la dominante de toute sa philosophie; on eût aimé que M. M. fît quelque effort pour la replacer dans son cadre historique; ce n'est point par un saut brusque que la théorie Kantienne des catégories s'est transportée chez Simmel de la nature à l'esprit.

Mais son livre a d'autres mérites; il est une analyse très fidéle, très poussée, très complête des ouvrages de M. Simmel; il les suit dans leur ordre historique, et montre comment la pensée relativiste va se développant et s'enrichissant de l'un à l'autre. Son interprétation d'ensemble est visiblement conduite par la préccoupation de situer le néo-Kantisme de M. Simmel par rapport à deux doctrines contemporaines, celles de M. Bergson et de M. Dürkheim. Peut-être eût-il été plus instructif et moins artificiel de la rapprocher des penseurs néo Kantiens de l'Allemagne d'aujourd'hui, qui ont fait un effort parallèle au sien pour constituer une théorie du catégories applicable aux données des sciences morales. En somme une étude historique de la doctrine reste à tenter; l'analyse de l'auteur, si minutieuse qu'elle soit, ne réussit pas par exemple à éclaircir un concept aussi vague que celui de l'„âme" qui parait jouer, dans la philosophie de M. Simmel, un rôle des plus importants. En revanche; elle peut être un guide précieux dans la lecture des ouvrages de M. Simmel et elle appeller a l'attention sur une des directions qu'a prise le grand mouvement de régénération des sciences morales qui se produit actuellement en Allemagne. Emile Bréhier.

Zur Besprechung eingegangene Werke.

Adler, Fr., Ernst Machs Überwindung des mechanischen Materialismus. Wien, Verlag d. Wiener Volksbuchhandlg.

Aristoteles, Topik. Übersetzt von E. Rolfes. Leipzig, Meiner.

Augustinus Redivivus, vom Verfasser des Spinoza Redivivus. Halle a. S., Weltphilosophischer Verlag.

Berger, S., Über eine unveröffentlichte Wissenschaftslehre J. G. Fichtes. (Diss.) Marburg 1918.

Boschan, R., Der Streit um die Freiheit der Meere im Zeitalter des Hugo Grotius. Leipzig, Meiner.

Brinkmann, C., Versuch einer Gesellschafts-Wissenschaft. München, Duncker & Humblot.

v. Delius, R., Schöpfertum. Jena, Diederichs.

Dyroff, H., Einführung in die Psychologie. 4. Aufl. Leipzig, Quelle & Meyer.

Enckendorff, M. L., Über das Religiöse. München, Duncker & Humblot.

Feldkeller, P., Vaterland. Buchenbach i. B., Felsen Verlag.

— Der Patriotismus. Ebd.

Graf, A., Los vom Philologismus. Nürnberg, Burgverlag.

Grimme, A., Arbeit und Lebensfreude. Leer, Zopfs & Sohn.

Grisebach, E., Wahrheit und Wirklichkeiten. Halle a. S., Niemeyer.

Grotius, H., Von der Freiheit des Meeres. Übers. von R. Boschan. Leipzig, Meiner.

Haering, Th. L., Die Materialisierung des Geistes. Tübingen, Mohr.

Jaspers, K., Psychologie der Weltanschauungen. Berlin, Springer.

Joël, K., Die philosophische Krisis der Gegenwart. Leipzig, Meiner.

Johannsen, H., Die philosophische Propädeutik. Osterwieck, Zickfeld.

Keyserling, Graf H., Das Reisetagebuch eines Philosophen. München, Duncker & Humblot.

Krzymowski, R., Philosophie der Landwirtschaftslehre. Stuttgart, Ulmer.

Lasker, E., Die Philosophie des Unvollendbar. Leipzig, Veit & Co.

Leibniz, Von der Weisheit / Über die Freiheit. Leipzig, Meiner.

Liebert, A., Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich? Leipzig, Meiner.

Lindworsky, J., Der Wille. Leipzig, Barth.

Lotze, Der Instinkt. Leipzig, Meiner.

Meumann, E., System der Ästhetik. 3. Aufl. Leipzig, Quelle & Meyer.

Meyer, H., Platon und die Aristotelische Ethik. München, Beck.

Platon, Apologie des Sokrates und Kriton. Übers. v. O. Apelt. Leipzig, Meiner.

Rauschenberger, Der kritische Idealismus und seine Widerlegung. Leipzig, Quelle & Meyer.

Roth, P., Die politische Entwicklung in Kongreßpolen. Leipzig, K. F. Köhler.

Rühlmann, P., Europa am Abgrunde. Leipzig, Ebd.

Runze, M., Predigten von Johann Gottlieb Fichte. Leipzig, Meiner.

Schlick, M., Allgemeine Erkenntnislehre. Berlin, Springer.

Schmidt, R., Der Weg zur Erlangung sittlicher Kraft. Wiesbaden, Staadt.

Schmitt-Dorotić, C., Politische Romantik. München, Duncker & Humblot.

Schneider, H., Metaphysik als exakte Wissenschaft. Leipzig, J. C. Hinrichs.

Shaftesbury, Religion und Tugend. Leipzig, Meiner.

Spinozas Briefwechsel. Vom Verfasser des Spinoza Redivivus. 1. Teil. Halle, Weltphil. Verlag.

Spinozas Charakter. Vom Verfasser des Spinoza Redivivus. Ebd. Halle,

Sternberg, K., Einführung in die Philosophie. Leipzig, Meiner.

Vetter, A., Die Dämonische Zeit. Jena, Diederichs.

Warda, A., Die Druckschriften Immanuel Kants. Wiesbaden, Staadt

Weigelin, E., Sitte, Recht und Moral. Berlin, W. Rothschild.

Werner, O., Der Hang zum Bösen oder Das Doppelgesetz im Weltgang. Gotha, F. A. Perthes.

Wundt, W., Logik. I. Bd. 4. Aufl. Stuttgart, Enke.

Zitelmann, E., Die Unvollkommenheit des Völkerrechts. München, Duncker & Humblot.

Zuchardt, K., Moderne Staatsverfassungen. Leipzig, K. F. Koehler.
